

ISSN 1840-3859

No. 4 / 2011

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo



SOPHOS

Časopis mladih istraživača
Broj 4, Godina: 2011

A Young Researchers' Journal
No. 4, Year: 2011

Za izdavača
Nijaz Ibrulj

Publisher represented by
Nijaz Ibrulj

Lektor za bosanski, hrvatski i srpski
jezik
Amela Ljevo-Ovčina

Language editor for Bosnian, Croatian,
Serbian
Amela Ljevo-Ovčina

Lektor za engleski jezik
Selma Đuliman

Language editor for English
Selma Đuliman

Tiraž
500

Circulation
500

Cijena primjerka

Cost per issue

5.00 KM za fizička lica
10.00 KM za pravna lica

2.50 € for individuals
5.00€ for corporate

Kontakt za informisanje

Contact Information

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu
Franje Račkog 1
71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba
URL: <http://www.ziink.wordpress.com>

Scientific & Research Incubator (ZINK)
Faculty of Philosophy in Sarajevo
Franje Račkog 1
71000 Sarajevo
Bosnia and Herzegovina
Tel. +387 33 253 126
Fax.+387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba
URL: <http://ziink.wordpress.com>

SOPHOS je indeksiran u znanstvenim
bazama podataka:

SOPHOS is indexed and abstracted in the
scientific databases:

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL
www.indexcopernicus.com

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL
www.indexcopernicus.com

EBSCO
www.ebscohost.com

EBSCO
www.ebscohost.com

CEEOL
(Central and Eastern European Online
Library)
www.ceeol.com

CEEOL
(Central and Eastern European Online
Library)
www.ceeol.com

Publisher

© Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

Co-Publisher

ACADEMIA ANALITICA
Society for Development of Logic and Analytic Philosophy
in Bosnia and Herzegovina

Founding Editor

Nijaz Ibrulj

Editor-in-Chief

Kenan Šljivo

Executive Editor

Vedad Muharemović

Editorial Staff

| | |
|-----------------|----------------------------|
| Toni Renić | Tijana Okić |
| Jelena Gaković | Ljiljana Nikolić-Kovačević |
| Ljiljana Tunjić | Denis Džanić |
| Ekrem Hamidović | Irma Duraković |

Editorial Board

| | |
|---|--|
| Andrej Ule <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i> | Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i> |
| Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i> | Senadin Lavić <i>University of Sarajevo (BiH)</i> |
| Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i> | Nijaz Ibrulj <i>University of Sarajevo (BiH)</i> |
| Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i> | Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</i> |
| Iryna Khomenko <i>National Taras Shevchenko University of Kyiv (Ukraine)</i> | Andrew Schumann <i>Belarusian State University in Minsk (Belarus)</i> |

Izdavač

© Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Suizdavač

ACADEMIA ANALITICA
Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije
u Bosni i Hercegovini

Urednik – Osnivač

Nijaz Ibrulj

Glavni urednik

Kenan Šljivo

Izvršni urednik

Vedad Muharemović

Urednička redakcija

| | |
|-----------------|----------------------------|
| Toni Renić | Tijana Okić |
| Jelena Gaković | Ljiljana Nikolić-Kovačević |
| Ljiljana Tunjić | Denis Džanić |
| Ekrem Hamidović | Irma Duraković |

Urednički savjet

| | |
|---|---|
| Andrej Ule <i>Univerzitet u Ljubljani (Slovenija)</i> | Jan Wolenski <i>Jagiellonian Univerzitet u Krakovu (Poljska)</i> |
| Werner Stelzner <i>Univerzitet u Bremenu (Njemačka)</i> | Senadin Lavić <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i> |
| Jure Zovko <i>Univerzitet u Zadru (Hrvatska)</i> | Nijaz Ibrulj <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i> |
| Irene Lagani <i>Makedonski univerzitet u Solunu (Grčka)</i> | Volker Munz <i>Univerzitet u Gracu (Austrija)</i> |
| Iryna Khomenko <i>Narodni univerzitet Taras Ševčenko u Kijevu (Ukrajina)</i> | Andrew Schumann <i>Bjeloruski državni Univerzitet u Minsku (Bjelorusija)</i> |

CONTENTS

I Articles

| | |
|---|-----|
| Tijana OKIĆ MAURICE MERLEAY-PONTY: THE PROBLEM OF THE BODY IN <i>PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION</i> | 11 |
| Ljubiša PRICA THE PHILOSOPHER'S STRIVING TOWARDS DEATH IN PLATO'S <i>PHAEDO</i> | 49 |
| Kerim SUŠIĆ DIMENSIONS OF HAPINESS IN THE PHILOSOPHY OF ABŪ NASR AL-FĀRĀBĪ..... | 63 |
| Mustafa ŠIVALIJA RATIONAL AUTHORITY AND THE USE OF POWER – RECONSIDERING FROMM'S TYPOLOGY OF RELIGIONS..... | 103 |
| Mario HIBERT OPEN COMMONS: DIGITAL HUMANISM AND NETWORKED ECONOMY..... | 135 |
| Faruk BAJRAKTAREVIĆ TERRORISM BETWEEN BLIND HATRED AND IDEOLOGY IN NADEEM ASLAM <i>THE WASTED VIGIL</i> | 173 |
| Mirza SARAJKIĆ THE POETICAL SPECIFICNESS OF TASSAVUF GHAZAL..... | 197 |

II Translations

| | |
|--|-----|
| Frederick BEISER ENLIGHTENMENT AND IDEALISM Translated from English into Croatian: Toni RENIĆ..... | 221 |
|--|-----|

III Book Reviews

| | |
|--|-----|
| Denis DŽANIĆ VIOLETTA L. WAIBEL, DANIEL BREAZEALE, TOM ROCKMORE (eds.): FICHTE AND THE PHENOMENOLOGICAL TRADITION (Berlin/New York: De Gruyter, 426 pages)..... | 245 |
| Tomislav TADIĆ ALAIN BADIOU: THE COMMUNIST HYPOTHESIS (London-New York: Verso, 279 pages)..... | 251 |

SADRŽAJ

I Članci

| | |
|--|-----|
| Tijana OKIĆ MAURICE MERLEAY-PONTY: PROBLEM TIJELA U <i>FENOMENOLOGIJI PERCEPCIJE</i> | 11 |
| Ljubiša PRICA TEŽNJA FILOZOFA PREMA SMRTI U PLATONOVOM <i>FEDONU</i> | 49 |
| Kerim SUŠIĆ DIMENZIJE SREĆE U FILOZOFIJI ABÛ NASRA AL-FÂRÂBÎJA..... | 63 |
| Mustafa ŠUVALIJA RACIONALNI AUTORITET I UPOTREBA MOĆI – PONOVRNO RAZMATRANJE FROMMOVE TIPOLOGIJE RELIGIJA..... | 103 |
| Mario HIBERT OPEN COMMONS: DIGITALNI HUMANIZAM I UMREŽENA EKONOMIJA..... | 135 |
| Faruk BAJRAKTAREVIĆ TERORIZAM IZMEĐU SLIJEPE MRŽNJE I IDEOLOGIJE U NADEEM ASLAMOVOM ROMANU <i>THE WASTED VIGIL</i> | 173 |
| Mirza SARAJKIĆ POETIČKI SPECIFIKUM TESAVVUFSKOG GAZELA..... | 197 |

II Prijevodi

| | |
|--|-----|
| Frederick BEISER PROSVJETITELJSTVO I IDEALIZAM Preveo s engleskog: Toni RENIĆ..... | 221 |
|--|-----|

III Pregledi knjiga

| | |
|---|-----|
| Denis DŽANIĆ VIOLETTA L. WAIBEL, DANIEL BREAZEALE, TOM ROCKMORE (eds.): FICHTE AND THE PHENOMENOLOGICAL TRADITION (Berlin/New York: De Gruyter, 426 str.)..... | 245 |
| Tomislav TADIĆ Alain BADIOU: THE COMMUNIST HYPOTHESIS (London-New York: Verso, 279 str.)..... | 251 |



Članci / Articles



MAURICE MERLEAU-PONTY: PROBLEM TIJELA U *FENOMENOLOGIJI PERCEPCIJE*

Tijana OKIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: tijanaok@gmail.com

ABSTRACT

U tekstu problematiziram Merleau-Pontyjeva razmatranja o tijelu i tjelesnosti iznesena u njegovom kapitalnom djelu *Fenomenologija percepcije*. Specifično shvaćanje fenomena tijela u fenomenologiji Maurice Merleau-Pontyja pokazuje se presudnim, budući je upravo to mjesto u kojem se ogleda i iz kojeg se konstituira ontološki značaj percepcije. Cilj je pokazati da je upravo holistički karakter percepcije ono što nam omogućava da fenomenu tjelesnosti pristupimo iz dvoznačne pozicije: filozofske i metodološke. Ova dvoznačnost omogućava nam da fenomen tjelesnosti sagledamo iz najmanje tri bitna aspekta: filozofskog, psihologijskog i povijesnog. Svaki od ova tri aspekta važan je ukoliko želimo razumjeti temeljni fenomenološki odnos tijelo-svijet-svijest i upravo zbog toga se u radu dotičem i područja psihopatologije koje, budući da stoji u suprotnosti sa „normalnim“ omogućava jasnije i preciznije razumijevanje fenomena tjelesnosti.

Ključne riječi: tijelo, tjelesnost, fenomenologija, percepcija, svijet, svijest

MAURICE MERLEAU-PONTY: THE PROBLEM OF THE BODY IN *PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION*

In this paper, I problematize Merleau-Ponty's notions about body and bodyness developed in his major work *Phenomenology of Perception*. Particular understanding of the phenomenon of the body in Merleau-Ponty's ontology is shown to be crucial, since it is the place out of which the ontological significance of perception is carried out and constituted from. The main goal is to point out that it is the holistic character of perception that which enables us to approach the phenomenon of the body from the ambiguous position: philosophical and methodological. This ambiguity enables us then to access the phenomenon of the body from at least three important aspects: philosophical, psychological and historical. Each of these three aspects is important if we wish to understand the basic phenomenological relation body-world-consciousness, hence, in this paper I also discuss the area of psychopathology, which, inasmuch as it opposes the "normal" provides clearer and more precise understanding of the phenomenon of the body.

Key words: body, corporeality, bodyness, phenomenology, perception, world, consciousness

1.0 Uvod

Postaviti pitanje o problematici tijela u *Fenomenologiji percepcije* nije moguće bez uzimanja u razmatranje najmanje četiri određujuća pojma, naime: tijela i svijeta, i druga dva bez kojih bi tijelo i svijet bili kao zaleđena slika na TV ekranu, svijesti i vremena, kao i onoga koji ih spaja i koji zajedno sa njima čini cjelinu ili totalitet našega iskonskog i primordijalnog iskustva a to je percepcija. U tekstu iznosimo razloge zbog kojih smatramo kako su istraživanja Merleau-Pontyja u ovome pravcu otišla mnogo dalje od „izvorne“ fenomenološke zamisli njegovih prethodnika, prvenstveno Husserla i Heideggera, pri čemu naravno, nikako ne smijemo zanemariti ni utjecaje ostalih filozofskih i psihologijskih orijentacija i teorija koje su izvršile dominantan utjecaj na fenomenologiju Maurice Merleau-Pontyja.¹ Upravo u svim ovim utjecajima se ogledaju različiti aspekti iz kojih je moguće sagledati i iz kojih je moguće pristupiti fenomenu tjelesnosti. Problematika tjelesnosti o kojoj govorimo pojavljuje se već ili tek kao dio općeg i šireg problema u čijem središtu tijelo jeste a taj problem odnosi se na jedno od temeljnih pitanja filozofije. Naime, riječ je o pitanju odnosa ili uopće o opstojnosti konzistencije između svega onoga što spada u sferu subjektivnog i svega onoga što spada u sferu objektivnog, drugim riječima, u pitanju je odnos između idealnog i realnog, unutarnjeg i vanjskog: pitanje za kojim filozofija traga i na koje pokušava odgovoriti od svoga nastanka pa sve do danas. U ovome smislu mogli bismo kazati kako u filozofiji postoji i kako filozofijom (još uvijek) suvereno vlada suštinsko „nepovjerenje“ u spoznajni odnos subjekt-objekt, budući da nam upravo taj odnos treba pokazati podrijetlo i izvor (*Ursprung*) znanja, onoga znanja bez čijeg postojanja bi filozofija bila svedena na

¹ Ovdje ćemo pobrojati samo neke: empirizam, racionalizam, Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Brunschvig, Bergson, de Biran, gestalt psihologija, biheviorizam... Dakle, u ovome radu se implicite ispituju bitne odrednice i veze između M. M. Pontyjeve *Fenomenologije percepcije* i ovdje pobrojanih autora i teorija, pri čemu se oslanjam i na poznoga Merleau-Pontyja ali i na predavanja održana nedugo nakon izlaska *FP* koja originalno nose naziv *L Union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* iz 1947. i 1948., u engleskom prijevodu objavljena pod nazivom: Merleau-Ponty, M. (2001): *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*. New York: Humanity books.

dvije riječi: na jeste i nije i bez kojeg bi bila lišena pitanja o smislu kao izvorištu pitanja o čovjeku, svijetu, istini i (i)racionalnosti.

“Dvije velike sukobljene tradicije vezane uz konzistenciju nastale su u vrijeme predsokratika, u samom praskozorju filozofije. Jedna, vraćajući se na Heraklita insistira na tome da svijet nije konzistentan sustav i da sukladno tome čovjek ne može imati koherentno znanje o svijetu....Druga tradicija, vraćajući se na Parmenida smatra da svijet jeste konzistentan sustav i da znanje o njemu mora sukladno tome također biti koherentno, na način da sva proturječja moraju biti prevladana.” (Rescher, 1979, introduction, i)

Obje spomenute tradicije izvršile su golem, zapravo presudan utjecaj na filozofiju kakvu mi poznajemo, a obje su, kao što nam je poznato, bile vezane uz ono što su stari Grci nazivali *theorein*. Na koji način je grčko *theorein* utjecalo na naše viđenje odnosa subjektivnog i objektivnog, unutarnjeg i vanjskog te zbog čega i kako je upravo to *theorein* odredilo razvoj zapadne filozofije uopće a time i fenomenologije kao kulminacije one filozofije koja podrijetlo baštini upravo od *theoreina* i gdje je pak mjesto tijela u ovome kretanju filozofije „okularizma“, zrenja? Odgovore na ova pitanja izlažemo u nastavku ovoga rada, bez pretenzija i pokušaja „sukobljavanja“ sa cjelokupnom filozofskom tradicijom Zapada. Bio bi to odveć golem zadatak za istraživanje koje naglasak stavlja na problematiku tijela u *Fenomenologiji percepcije*. Tijelo kao fenomen nije moguće postulirati bez prethodnog razjašnjenja problema koji su ukazali na „paradoksalnu“ nužnost njegova postuliranja i njegovu eksplikaciju unutar *stricto sensu* područja ‘onog’ ontološkog i ‘onog’ epistemološkog. Filozofija je upravo iz onoga što je *theorein* u svom daljnjem razvoju izvela dihotomije subjekt-objekt, priroda-kultura, um-tijelo, duša-tijelo, svijet-svijest; suprotnosti koje je, istovremeno dok ih je postulirala pokušavala razrješiti. Na koji način se Merleau-Ponty susreće sa ovim pitanjima i na koji način ih pokušava odgonetnuti? Osnovna tvrdnja koju branim u ovome radu jeste da se filozofija/fenomenologija Merleau-Pontyja u konačnici ispostavlja kao filozofija dvoznačnosti (*ambiguïté* - termin koji koristi sam Merleau-Ponty)² i da

² Merleau-Ponty pojam *ambiguïté* uvodi već u svom inauguralnom predavanju naslovljenom *Eloge de la philosophie* (Pohvala filozofiji), gdje ističe da je upravo filozof onaj koji ima smisao za dvoznačnost. Cf. Merleau-Ponty, M. (1971): *Eloge*

upravo zbog toga tijelo i pozicija „tijela i tjelesnosti“ ostaju nedovoljno objašnjenim ili; filozofska pozicija Merleau-Pontyja ostaje zarobljena unutar same one perspektive protiv koje je inicijalno bila usmjerena.

Rad je podijeljen u tri dijela: U prvom dijelu rada bavili smo se odnosom Merleau- Pontyja i nekih bitnih filozofskih utjecaja, sa ciljem da fenomenologiju/filozofiju Merleau- Pontyja pozicioniramo u nešto širi kontekst i ukažemo na neke od osnovnih paradigmi iz kojih je proizašlo njegovo mišljenje. Drugi dio rada usmjeren je na neke od osnovnih problema vezanih uz koncept subjektivnosti i izložena je Merleau-Pontyjeva ideja ‘inkarnirane subjektivnosti’, ideja koju je u nešto drugačijoj formi prvi iznio Maine de Biran. Ovo pozicioniranje (I i II dio) pokazat će se neophodnim budući da se upravo u tome (načelno) i nalazi problematika iz koje se razvila filozofija (ontologija) tijela kod Merleau-Pontyja. U trećem, ujedno i središnjem dijelu rada tijelo i tjelesnost ispitujemo iz perspektive holističkog karaktera percepcije koju nalazimo kod Merleau-Pontyja i, s time u skladu, istražujemo gore navedene temeljne i određujuće pojmove Fenomenologije percepcije te ih dovodimo u vezu sa problematikom tjelesnosti.

2.0 Merleau-Ponty: od „sablasi Platona“ do „sablasi Descartesa“

Genealoški prezentirati povijest fenomenologije značilo bi pokazati put razvoja filozofije uopće, zato ćemo nastavak našeg istraživanja započeti nekim od ključnih pitanja koja se vezuju uz fenomenologiju Husserla, Heideggera i Merleau-Pontyja. Naravno, naglasak ćemo staviti na razvoj fenomenologije i njenu „konceptualnu shemu“ koju je u eksplicitnom obliku prvi iznio Edmund Husserl, ali prethodno ćemo spomenuti neke važne elemente koji su uopće doveli do ili uvjetovali pojavu najprije fenomenologije a zatim i egzistencijalne fenomenologije koju nalazimo kod Merleau-Pontyja.

Problem znanja spomenut u uvodu za naše se istraživanje ispostavlja presudnim. Znanje za kojim ovdje tragamo sasvim je osobite prirode, ono, budući se neposredno dotiče fenomenologije upravo zato prestaje biti „samo“ fenomenološko – ono se istovremeno pojavljuje kao „logika svijeta“. Logika a time i slika svijeta nakon pojave kartezijanizma,

de la philosophie, et autres essais (Idées. no. 75). Paris: Gallimard,9-73.

prosvjetiteljstva i općeg uspona znanosti u epohi moderne zauvijek je promijenila naše poimanje znanja, a time i našu sliku svijeta. Uspostavljena je nova paradigma prema kojoj je znanje koncipirano „kao potpuno impersonalno, eksplicitno, i trajno: kao ideal potpune objektivnosti“. (Green, 1974, 17). No, pitanje o znanju ili prirodi znanja i onoga koji saznaje/spoznaje nije ekskluzivni „izum“ moderne — ono se pojavljuje još u Platonovu Menonu³. Iako je Menon dijalog koji se primarno bavi pitanjima koja pripadaju području etike i etičkog, prema mnogim autorima u Menonu se postavlja još jedno bitno pitanje — ono o „znanju i otkriću (heuristici)... a prema Karlu Popperu upravo se u Menonu javljaju počeci kartezijanizma, te opasne doktrine ‘da je istina manifestna/očita’, koja se nalazi u korijenu filozofskih zabluda pa čak i pseudo-znanosti“ (Ibid., 18). Krećući se unutar granica fenomenologije onako kako je vidi i određuje Merleau-Ponty zapravo ćemo se sve vrijeme kretati između epistemologije i ontologije, upravo zato jer je Platonovo pitanje o prirodi znanja a time i o prirodi onoga koji spoznaje/saznaje preuzela cjelokupna povijest zapadne filozofije, a s njome i Merleau-Ponty. Riječ je o pitanju koje nije samo epistemološko, već istovremeno i ontološko⁴ pitanje par excellence; upravo tu se „razilaze Merleau-Ponty i Platon: tamo gdje Platon nudi mitu slično objašnjenje koje uključuje metempsihozu, Merleau-Ponty nudi fenomenološko shvaćanje u vidu predrefleksivnog iskustva“ (Dillon, 1988, 2)- zahtjev koji su pred Merleau-Pontyja postavili Husserl i Heidegger, zahtjev koji se očituje u „povratku k stvarima samim“ – što je za Husserla značilo povratak ka predrefleksivnom iskustvu, dolazak do same prisutnosti u njenom najizvornijem i najčistijem obliku a za Heideggera otkrivanje egzistencijalne strukture Daseina. Merleau-Pontyjev kritički projekt Fenomenologije percepcije na nekoliko mjesta aludira na Menonov

³„Menon: A kako ćeš istraživati Sokrate ono o čemu uopšte ni pojma nemaš šta je? Hoćeš li iznijeti neku stvar koja je nepoznata pa onda početi da istražuješ? A ako slučajno naiđeš na pravu stvar, kako ćeš znati da je to baš ono što nisi znao? Sokrat: Razumem, Menone šta želiš da kažeš. Kako divan primer za erističko raspravljanje ti ovde navodiš! A to je teorija po kojoj čovjek ne može istraživati ni ono što zna ni ono što ne zna ; ono što zna- pošto ga zna nema potrebe da istražuje; a ono što ne zna – zato što ne zna čak ni to šta treba da istražuje.“ Cf. Platon (1970): Menon. Beograd: BIGZ, 380.

⁴Cf. Dillon, M. C. (1988): Merleau-Ponty’s Ontology. Indianapolis: Indiana University Pres, 2.

paradoks u svrhu distanciranja od empirizma i intelektualizma:

“Empirizam ne vidi da nam je potrebno znanje za ono što tražimo, bez čega to ne bismo tražili, a intelektualizam ne vidi da nam je potrebno neznanje za ono što tražimo, bez čega, opet, to ne bismo tražili.” (Merleau-Ponty, 1990, 50)

“...onaj koji bi htio ograničiti duhovno svjetlo na predočenu aktualnost uvijek će se sukobiti sa sokratskim problemom? „Na koji ćeš način postupiti u traženju onog čiju prirodu apsolutno ne poznaješ? Koja je, među stvarima koje ne poznaješ ta koju si nakanio da tražiš? Pa ako je slučajno i nađeš, kako ćeš znati da je to zaista ona kad je ne poznaješ?” (Ibid., 472)

Problem Menona kojeg ‘priziva’ i Merleau-Ponty jasno nam ukazuje na nužnost rješavanja pitanja o znanju, znanju koje je, budući da pripada čovjeku i ljudima nužno nesavršeno i parcijalno (ne zbog neke teološke nužnosti, ili pak kauzalnosti pa čak i/ili slučaja), već zbog same činjenice da je „pogrešno bitak zaokružiti unutar parametara ljudske kognicije: takva protagoreanska pretpostavka zaboravlja na svoju vlastitu konačnost i namjerno negira stvarnost nepoznatog koja joj se svaki dan nameće“ (Dillon, 1988, 3). Ako sa Platonom pitanje o znanju i njegovoj izvjesnosti i pitanje o onome što se ne može i ne da saznati/ spoznati postaje razlikovno, drugačije od mišljenja (jer znati nešto i misliti nešto nije isto) i ako tada zadobija svoj epistemološki značaj, ono sa Merleau-Pontyjem postaje određujuće i noseće „ontološko pitanje“ u kojem postaje nemoguće distancirati se od svijeta, tijela, svijesti, vremena i percepcije (i ne treba zaboraviti – u konačnosti i slobode u kojoj ili po kojoj se očituje naša društvenost i povijesnost na čiju nužnost se poziva i fenomenologija). Merleau-Pontyjeva kritika same srži koncepcije znanja onako kako ga vide empirizam i intelektualizam (racionalizam) u idejnome smislu jeste suština njegovog filozofskog nauma Fenomenologije percepcije; „intelektualizam i empirizam predstavljaju dva roga Menonove dileme. Intelektualizam mora znati sve o svome objektu ili ga neće uzeti u razmatranje a empirizam mora zaključiti svoje istraživanje dopuštanjem da ono što je spoznao može biti svedeno na ništa.“ (Ibid., 36). Ovako shvaćeni i intelektualizam i empirizam se za Merleau-Pontyja ispostavljaju kao dva velika

„neprijatelja“ koja potkopavaju samu bit filozofskog/fenomenološkog mišljenja — upravo nas oni vode u zablude koje nam ne ostavljaju mogućnost da fenomenološki pojмимо opseg i sadržaj našeg vlastitog iskustva i mišljenja.

Pojava Descartesa u filozofiji, ali i znanosti (i zato ne treba iz vida ispustiti činjenicu da je Descartes jedan od najvećih znanstvenika modernoga doba, otkrio je analitičku geometriju, tvorac je koordinatnog sustava, dao je značajne doprinose na polju optike, matematike... i da ono što Descartes želi jeste u prvome redu osigurati izvjestan princip saznanja koji bi bio primjenjiv ne samo na filozofiju, već znanost u totalitetu) donosi korjenite promjene u pogledu shvaćanja odnosa unutarnje-vanjsko, um-tijelo. „Jedno od određujućih obilježja znanstvene revolucije u sedamnaestom stoljeću bila je radikalna reforma koncepta objašnjenja“ (Clarke, 2003, 16), koja je rezultirala, kada je o Descartesu riječ, novim konceptom znanja, novim principom izvjesnosti i s time u skladu novom „idejom“ čovjeka. Descartesova filozofija „po prvi puta stavlja otkriće u centar intelektualnog razvoja; riječ je o filozofiji heuristike.“ (Green, 1974, 65). Ono što je bitno novo u njegovom pristupu i konceptu jeste „pojava modernog redukcionizma“ (Dillon, 1988, 13), kojemu se Merleau-Ponty oštro i ustrajno protivio i u *Strukturi ponašanja* i u *Fenomenologiji percepcije*.⁵ Descartes je došao do ideje cogita iz koje je onda deducirao sve ostale. To je za posljedicu imalo radikalno razdvajanje uma i tijela, ili uma i svijeta, misleće i protežne stvari (*res extensa versus res cogitans*). Descartes je zapravo nastavio sa tradicijom koja je oduvijek jasno dijelila subjekt od objekta i to ne samo u smislu da je podjela važila za um i svijet, već je taj dualizam dijelio um i tijelo; njegovu temeljnu poziciju mogli bismo sumirati sljedećim riječima: „u biti, um i tijelo su u potpunosti različiti, tako da jedno može postojati bez drugoga“ (Todes, 2001, 14)⁶. U kartezijskom poimanju svijeta i stvarnosti tijelo se pokazuje naprosto kao *res extensa*, ne kao

⁵ Ovome ćemo se vratiti nešto kasnije u tekstu a za sada ćemo dodati još to da se Merleau-Ponty kroz cijelo poglavlje FP *Cogito* zapravo „razračunava“ sa *Descartesom* koji je na određeni način glavni „ideološki protivnik“ *Fenomenologije percepcije*.

⁶ Ovdje nećemo detaljno razmatrati Descartesovu poziciju, ali ćemo kazati da ni ona nije ambivalentna, odnosno i njegova pozicija se na više nivoa ispostavlja kao dvoznačna; želeći doći do principa izvjesnosti i sigurnosti Descartes nam nudi upravo suprotno — neizvjesnost. Vidjeti više u: Todes, S. (2001): *Body and World*. MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 10-29.

dio *Cogita* (Ja), već kao njegova „kontradikcija“ — tijelo je sve što nije subjekt.⁷ *Cogito* će nakon Descartesa u filozofijama Husserla i Merleau-Pontyja zadobiti radikalnu eksplikaciju, a upravo je koncept *Cogita* ideja koja se proteže kroz cjelokupno djelo (l'œuvre entière) Merleau-Pontyja.⁸

2.1 Merleau-Ponty i fenomenologija ili od Husserla do Heideggera

Prema riječima Petera Sloterdijka „tek od Husserla, Carnapa, ranog Wittgensteina i analitičkih filozofa nam je poznato koliko daleko filozofi uspijevaju stići pri iskorjenjivanju ispovjednih i autobiografskih tragova u svojim tekstovima“ (Sloterdijk, 1992, 43). Ako odlučimo složiti se sa Sloterdijkovom tezom koju iznosi u nastavku teksta, sve ono što je uslijedilo nakon pojave ovih mislilaca jesu „mjesečevi krajolici jednog pojma u kojem nema čovjeka“ (Ibidem). Ipak, mi ćemo ovdje postaviti pitanje: kako bi izgledala filozofija XX stoljeća da nije bilo figure poput Husserla? Logično, pitanje koje nam se iz jedne fenomenološke perspektive nameće samo od sebe – da li bi filozofije Heideggera i Merleau-Pontyja bile jednako važne, da li bi imale toliki značaj i utjecaj, da li bi ih uopće bilo da nije bilo Husserla i filozofije lišene ‘autobiografskih tragova’/ što fenomenologija jeste ili bi barem trebala biti, jer njena se zamisao ogleda u činjenici da je ona univerzalna, da pripada svima i da misli „sve“, pri čemu se ovo „sve“ u fenomenologiji Merleau-Pontyja iskazuje u „radikalnom pokušaju da se misli početak, da se dospije do izvorišta.“ (Vlaisavljević, 2003, 41). Fenomenologija se onda ispostavlja kao pitanje o smislu, o izvorištu, početku i egzistenciji i da bi se razumjelo Merleau-Pontyja nužno je razumjeti egzistencijalizam, jer je njegova ‘egzistencijalna fenomenologija’ sinteza egzistencijalizma i Husserlove fenomenologije⁹, točnije za Merleau-Pontyja objekt filozofije jeste i mora biti pozitivan jer bi se

⁷ Cf. Slatman, J. (2009): ‘Transparent Bodies: Revealing The Myth Of Interiority’, U: R. Vall, C. Yeh i J.S. Mostow (ur.) (2009): *The Body Within: Art, Medicine and Visualization*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 113.

⁸ Cf. Dupond, P. (2001): *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition, 8-9.

⁹ Cf. Priest, S.(1998): *Merleau-Ponty (poglavlje Egzistencijalizam)*. New York, London: Routledge, 36-51.

egzistencija trebala pojaviti upravo kao funkcija fenomenologije¹⁰, a ne obrnuto.

Poznati slogan da Merleau-Pontyjeva filozofija/fenomenologija nije pretjerano originalna, jer je od Heideggera „posudio“ koncept Daseina i na njega „prišio“ tijelo (misli se dakako na fazu *Fenomenologije percepcije*) mogla bi se smatrati točnom, ali samo do one mjere i granice do koje ova tvrdnja stoji kao opravdana. Činjenica jeste da je Heideggerov utjecaj na Merleau-Pontyja neupitan (iako se Heideggerovo ime ne pojavljuje eksplicitno u popisu citiranih djela na kraju *Fenomenologije percepcije*, već stoji skriveno, u sjeni iza imena Henry Corbina, prevoditelja Heideggera na francuski jezik), da se u njega ne može sumnjati i da bi se samo o toj temi mogla napisati studija epskih razmjera. Ono što zasigurno možemo tvrditi jeste da Merleau-Ponty u Heideggerovom projektu „fenomenologije kao fundamentalne ontologije“ nalazi upravo Husserlov „povratak k samim stvarima“-povratak ka suštinskom pitanju filozofije u obliku pitanja o znanju/spoznaji/saznanju biti ljudske egzistencije: „‘Bitak i vrijeme’ Martina Hajdegera je misaoni splet puteva u kojem je u filozofsko-istorijskom kontekstu zapleteno i pitanje ljudske zajednice kao jedno od pitanja na kojima se da preispitati filozofski značaj ontološke diferencije.“ (Perović, 2006, 11). Značaj ontološke diferencije za filozofiju/fenomenologiju Merleau-Pontyja pokazat će se možda ne nužnim, ali sigurno dovoljnim uvjetom da unutar nje smjesti pitanje o tijelu kao centralno pitanje svoje fenomenologije. Pitanje tijela u filozofiji Martina Heideggera pojavit će se tek nakon perioda *Bitka i vremena* budući da je u tom periodu Heidegger to pitanje smatrao manje važnim za njegov projekt fenomenologije kao fundamentalne ontologije.¹¹

¹⁰Cf. Lanigan, L. R. (1972): *Speaking and semiology*, Maurice-Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication. The Hague-Paris: Mouton, 24.

¹¹ „Važno je priznati da je Heidegger izgleda bio istinski zabrinut svojom vlastitom nesposobnošću da se izjasni o problemu tijela, posebice u svojim ranim spisima. Premda je Heidegger priznao važnost prostorne usmjerenosti tijela u Bitku i vremenu i nastavio se baviti problemom otjelovljenja u svojim predavanjima o životinjama i biologiji iz 1929.–1930., u predavanjima o Nietzscheu iz 1936.–1937., u Pismu o humanizmu i posebice u desetljećima dugim Zollikon seminarima od 1959.–1971., na kraju karijere počeo je uviđati da je pitanje otjelovljenja predstavljalo posebne poteškoće sa kojima se nije mogao suočiti. U svojim seminarima o Heraklitu iz 1966.–1967. referirao je na problem tijela kao na „najteži od svih problema“,

Prije nego krenemo sa uvidom u problematiku fenomenologije onako kako je razumijeva Merleau-Ponty reći ćemo da je Merleau-Ponty više puta u *Fenomenologiji percepcije* naglašavao svoja izvorišta, ističući svoje stajalište u odnosu na Descartesa, Kanta, Husserla, Bergsona, geštalt psihologiju, itd. dok je o Heideggeru gotovo šutio.

Ukoliko se na trenutak vratimo na Sloterdijka i njegovu ideju ‘filozofije lišene autobiografskih i ispovjednih sadržaja’ koja datira

a 1972. iskazuje najznačajniju napomenu, priznajući da nije bio u mogućnosti odgovoriti na ranije kritike francuskih filozofa vezane za negiranje tijela u Bitku i vremenu, zato jer je „tjelesno (*das Leibliche*) najteži problem (za razumijevanje) i nisam mogao reći više o tome u to vrijeme (ZS, 231)“⁴. O ovome pogledati više u: Aho, A. K. (2009): *Heidegger’s Neglect of the Body*. State University of New York press: Albany, 4. Također, pogledati u: Heidegger, M. (2001): *Zollikon Seminars*. Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 231-232; Zapravo se radi o razgovorima koje je Heidegger vodio sa Medardom Bossom, 3. ožujka 1972., Freiburg-Zähringen: Medard Boss: Raniji seminari iz 1965. o tijelu i psyche bili su poprilično nezadovoljavajući za sudionike. Žele biti bolje upoznati s pitanjem u vezi s tim gdje leži njihovo ograničenje ako će odnos između tjelesnog i psihičkog uvijek razumijevati kao istovremen/simultan. Ukoliko se tako shvati, svima je jasno da ne može biti govora o kauzalnosti. Nitko više ne vjeruje da psihološka percepcija npr. (percipiranje) leptira u njegovom značaju/važnosti kao leptira – može biti pozitivno određena električnim živčanim impulsima u potiljku. Drugi (ljudi) prihvatili su pristup J. P. Sartrea koji se zapitao zašto ste u cijelom Bitku i vremenu o tijelu napisali samo šest crta? Heidegger: “Na Sartreov pristup mogu uzvratiti samo tako što ću reći da je tjelesno (*das Leibliche*) najteže (za razumjeti) i da u to vrijeme o toj temi nisam mogao reći više. Pa ipak, iz analitičke perspektive Daseina odlučnim ostaje to da u cijelom iskustvu tjelesnog uvijek moramo započeti sa bazičnom konstitucijom ljudske egzistencije, tj. od biti-čovjekom kao Daseinom-kao bivstvujućim, u tranzitivnom smislu, u domenu stajanja-otvorenim-prema svijetu; stoga, iz ovoga stajanja –otvorenim, u svjetlu ovoga stajanja-otvorenim, bitna obilježja onoga što je susretnuto tiču se ljudskog bića. Zbog bazične konstitucije ljudskoga bića Dasein je već uvijek povezan sa nečim što mu se otkriva. U svojoj suštinskoj/esencijalnoj receptivno-perceptivnoj povezanosti onoga što mu se obraća iz njegove otvorenosti-prema-svijetu ljudsko biće je već pozvano da na to odgovori svojim držanjem. Ovo znači da mora odgovoriti na način da ono s čime se susreće uzima pod svoju brigu i da to koristi kao pomoć u razotkrivanju svoje vlastite egzistencije koliko god je moguće. Ipak, ljudsko biće ne bi bilo u stanju (učiniti ovo) kada bi se sastojalo samo od ‘duhovnog’ primanja-percipiranja (*geistes Vernehmen*) i ukoliko također ne bi imalo i tjelesnu prirodu. Kako drugačije bi uopće bilo moguće da zahvaća, oblikuje i da transformira druge, žive ili nežive ‘materijalne’ stvari koje su susretnute?...“⁵, pogledati više i u: Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*. (O humanizmu). Naprijed, Zagreb, 151-197.

tek od Husserla, što bi trebalo značiti da ona vrijedi i za potonje filozofe i filozofiju uopće, neka mi bude dopušteno vratiti se na jednu značajnu notu iz Merleau-Pontyjevog osobnog života. Nije riječ samo o iskustvu užasa i osobnom svjedočenju horora II svjetskog rata – riječ je o ‘iskustvu logora’ u kojem je Merleau-Ponty proveo nekoliko mjeseci tijekom 1940. Ako je fenomenologija uopće kao svoj primarni zadatak postavila „povratak k samim stvarima“ ne ogleda li se onda možda Merleau-Pontyjevo kapitalno djelo i „njegov“ povratak k samim stvarima kroz tematiziranje tjelesnosti kao fenomena prije svih drugih fenomena (u ontološkom smislu) djelomice i u odnosu na spomenutu notu? Nakon iskustva rata koje svi imamo iza sebe ili pred sobom, teško se oteti dojmu da i spomenuta činjenica nije utjecala na „ontologiju tijela“ Merleau-Pontyja. Važnost tijela pokazala se u onome što je primarno fenomenološko, zorno- neposredni, primarni, prima facie uvid u to da je ljudsko tijelo u ratnim okolnostima „obično“ topovsko meso i iz toga je možda moguće tvrditi da fenomenologija Merleau-Pontyja nikako nije lišena autobiografskih i ispovjednih sadržaja, sadržaja koji nisu eksplicitni, ali se već sama tematika tjelesnosti nadaje kao ono što nam daje ako ne razlog, onda barem motiv da posumnjamo u mogućnost točnosti ove tvrdnje ne dovodeći u pitanje sve ostale utjecaje koje smo pobrojali već u samome uvodu.

„U području zapadne filozofije Maurice Merleau-Ponty je nešto poput sveca zaštitnika tijela. Iako su La Mettrie, Diderot, Nietzsche i Foucault strastveno ovladali tjelesnom dimenzijom ljudskoga iskustva, nitko od njih ne može dostići opseg strogog, sistematičnog i dosljednog argumenta koji Merleau-Ponty nudi kako bi potvrdio primarnost tijela kada je riječ o smislu i ljudskom iskustvu.“
(Shusterman, 2008, 49)

Fenomenologija se za Merleau-Pontyja u svojoj punini pokazuje u samoj činjenici koja u fenomenalnosti tjelesnosti istovremeno sagleda i prisutstvo i odsustvo; u odnošenju tijela sa svijetom i vice versa. Fenomenologija percepcije započinje znakovitim i bremenitim pitanjem „što je fenomenologija?“ (Merleau-Ponty, 1990, 5) – a odgovor koji daje Merleau-Ponty je dvoznačan, i već od samoga početka moramo se suočiti sa *ambiguité*.

„Fenomenologija je proučavanje biti a svi problemi, prema njoj svode se na to da biti budu definirane: na primjer, bit percepcije, bit svijesti. Ali fenomenologija je također i filozofija koja vraća biti u egzistenciju i smatra da se čovjek i svijet mogu shvatiti jedino polazeći od njihove „činjeničnosti“. To je jedna transcendentalna filozofija koja obustavlja, kako bi ih shvatila, tvrdnje prirodnoga stava, ali to je isto tako filozofija za koju je svijet uvijek „već tu“, prije refleksije, kao neotuđiva prisutnost, a sav njezin napor sastoji se u tome da ponovno dođe do onog izvornog dodira sa svijetom, da bi mu napokon dala jedan filozofski status.“ (Ibidem)

Sam odgovor nas neposredno upućuje i na Husserla i na Heideggera: „fenomenologija je i proučavanje biti (Husserl) i filozofija egzistencije (Heidegger) i filozofija koja počinje sa redukcijom (Husserl) i filozofija za koju je svijet već uvijek tu (Heidegger) i ‘stroga znanost’ (Husserl) i opis neposrednih struktura životnoga svijeta (Husserl i Heidegger).“ (Macann, 1993, 161). Upravo nas Merleau-Pontyjevo insistiranje na fenomenologiji kao filozofiji biti i filozofiji egzistencije dovodi pred pitanje o nužnosti evidencije koju je Husserl još od Logičkih istraživanja smatrao najvažnijim uvidom u kojem se očituje ispravnost fenomenološkog metoda i znanja koje je fenomenologija izvela iz „opoziva znanosti“. S tim u vezi Husserl navodi sljedeće:

“...– ukoliko treba biti govora o znanju u užem i strožem smislu – evidencija, svjetlom ispunjena izvjesnost da jest ono što smo priznali ili da nije ono što smo odbacili...U zadnjem temelju svaka čista i specijalno svaka znanstvena spoznaja počiva dakle na evidenciji, dokle seže i pojam znanja...” (Husserl, 2005, 28-29)

U evidenciji se nalazi istina, istina kao prisutnost u njenom najčistijem, najizvornijem obliku, i upravo se u tome ogleda smisao fenomenološke redukcije. Ustrajno protivljenje stavu/stavovima znanosti koje Merleau-Ponty baštini od Husserla zapravo ima cilj da ukaže na besmislenosti znanstvenog stava koji nije u doticaju sa svijetom, već samo svijet pokušava tumačiti i objasniti iz perspektive svojih ‘uskih’ i falibilnih pretpostavki koje ne stoje u neposrednom dodiru sa njim. Merleau-Pontyjevo distanciranje od znanstvenog stava povlači onda i distanciranje od intelektualizma i empirizma, koji

nisu uspjeli uvidjeti zablude „refleksivno-idealističkog i znanstvenog, naturalističkog stava“ (Dorfman, 2007, 17) i poimanja svijeta, već su oba krenuvši različitim putevima i vođeni različitim idejama zapali u isti descartesovski dualizam.¹² Prema Merleau-Pontyju fenomenologija mora nastojati učiniti sve da se suprotstavi pokušajima koji dolaze iz psihologije (Gestalt teorija i bihejviorizam) koje totalitet čovjeka i egzistencije svode na kauzalnost koje žele odvojiti svijet od svijesti, egzistenciju od njene biti. No, to niti izbliza nije zahtjev koji pred nas stavlja Merleau-Ponty; jednako je pogrešno svoditi egzistenciju na „svijest o egzistiranju“, jer *Cogito* onako kako ga shvaća Merleau-Ponty u svojoj radikalnoj transformaciji u konačnici mora sam moći pokazati svoju nesavršenost, nepotpunost i nemogućnost da sve što jest reducira-sve što jest i kako jest za nas nije niti u ideji niti u iskustvu/svijetu.

U ovome smislu značaj fenomenološke redukcije kao eidetske redukcije ispostavlja se odlučnim korakom koji nas vraća nas na svijet ili u svijet koji prethodi empirističkoj, intelektualističkoj i svakoj drugoj ideji konstitucije svijeta koja implicira uvjetovanost refleksijom:

„Eidetska redukcija je naprotiv odluka da se omogući pojavljivanje svijeta takva kakav je on prije svakog vraćanja na nas same, to je ambicija da se izjednači refleksija sa nereflektiranim životom svijesti. Smjeram i opažam jedan svijet.“ (Merleau-Ponty, 1990, 14)

Fenomenologija dakle u ovome smislu kao ona koja samu sebe zasniva „ne treba rekonstituirati proživljeni svijet, već ga jednostavno opisati. Merleau-Ponty idealističkoj refleksiji suprotstavlja radikalnu fenomenološkurefleksiju,svjesnustvogavlastitogdjelovanja.“(Dorfman, 2007, 18). Redukcija (iako uvijek parcijalna i nepotpuna) je prema Merleau-Pontyju nužna, jer nas zapravo samo ona dovodi do intencionalnosti a intencionalnost kako je shvaća Merleau-Ponty nije i ne može biti naprosto struktura naše svijesti, već upravo suprotno, ona kao vraćanje početku, izvoru mora zasnivati svijet koji je uvijek već tu, a da bi to bilo moguće potrebno je načiniti razliku koju je uveo

¹² O ovome vidjeti više u: Dillon, M. C. (1988): *Merleau-Ponty's Ontology* (poglavlje *The Cartesian origins of Empiricism and Intellectualism*). Indianapolis: Indiana University Press, 9-35.

već Husserl, a to je razlika „između intencionalnosti akta što pripada našim sudovima i našem hotimičnom zauzimanju stavova...i operativne intencionalnosti (fungierenede Intentionalität), one koja čini prirodno i predpredikativno jedinstvo svijeta i našeg života...” (Merleau-Ponty, 1990, 16-17). Fenomenologija se za Merleau-Pontyja pokazuje kao jedini mogući izbor kako bi se došlo do izvora, do iskonskog jedinstva svijeta i svijesti, do istine, do Logosa, do bitka koji, kako je već Heidegger pokazao, sam nema konstituciju i koji se ne da konstituirati, ali iz kojega se sve moguće konstitucije zasnivaju i iz kojega proizlaze. Fenomenologija je tada suštinsko „razotkrivanje“ svijeta koje je moguće samo i isključivo iz racionalnosti, iz „mjesta“ kojeg ne trebamo ni pozvati ni opozvati, jer je već tu – u nama i u svijetu, u “činjeničnosti svijeta koja tvori Weltlichkeit der Welt” (Ibid., 15) u egzistenciji.

„Egzistencijalizam je već u svom nazivu krio glavni posjed: znanje da taj izvor nije odsutan, da je već oduvijek tu, među nama samima, u našem najizvornijem iskustvu“ (Vlaisavljević, 2003, 13)

Egzistencija, kao ono već tu, kao samo „dolaženje na svijet, dospijevanje u jezik“ moguća je samo kroz ideju koja to i nije, kroz subjekt koji je Merleau-Ponty jasno izjednačio sa sviješću, to je tema našeg idućeg poglavlja. Problem svijesti/subjekta otvara i pitanje percepcije i svijeta i jednako tako problemi percepcije i svijeta već otvaraju pitanje subjekta/svijesti.

3.0 Od transcendentalne subjektivnosti do inkarnirane subjektivnosti i patološkog subjekta

Mitoza kartezijanske filozofije pokazala je sav značaj i dubinu Descartesovih razmišljanja onoga trenutka kada su se iz dvoznačnosti samog Descartesova mišljenja u europskoj filozofiji paralelno razvila dva suprotna filozofska stava ili načela: empirizam i racionalizam od kojih su oba, krenuvši različitim putevima došli do istog zaključka: ljudski subjekt je identificiran isključivo kao funkcija koja treba objasniti jedinstvo svijeta i nikada nije identificiran sa ljudskim tijelom.¹³ I

¹³ Cf. Todes, S. (2001): *Body and World* (osobito poglavlje: *Critique of the Resulting*

empirizam i racionalizam su filozofijom dominirali sve do pojave Kanta. Opseg i domet Kantove filozofije kao što nam je poznato svoju su pak važnost jednom i zauvijek pokazali u svemu onome što je u filozofiji uslijedilo nakon Kanta. Kantu zasigurno možemo pripisati zaslugu da je otvorio pitanje subjektivnosti (iako je Kantov subjek „bestjelesan“) u punom značenju te riječi i da je problematiku subjektivnosti doveo do logičkih ekstrema a Husserlu da je ovu problematiku doveo do vrhunca i da je upravo zbog toga Husserl a ne Hegel posljednji veliki filozof subjektivnosti ili filozofije prisutnosti. Husserl je u svome djelu „Križa europskih znanosti i transcendentalna fenomenologija“ prvi ukazao na *bit perceptivnog kao intuitivnog*; „percepcija je primarni modus intuicije (*Anschauung*); ona izlaže sa primalnom originarnošću, tj. u modusu samoprisutnosti“ (Husserl, 1970, 105) i upravo iz ovoga moguća je razlika između *der Körper* i *der Lieb*.¹⁴ Dalje, Husserlova razmatranja o vremenu i općenito koncepcija vremena i temporalnosti za svu kasniju filozofiju značila je upravo polazište: sva filozofija nakon Husserla (počevši sa Heideggerom i njegovim okretom pitanja) morala je biti kritika Husserlove filozofije ili napad na nju – i to kritika u vidu kritike fundacionalističke teorije spoznaje koja je u pozadini svih pokušaja moderne filozofije koji fundacionalističkim zasnivanjem kao aksiomatskim pokušavaju doći do posljednje datosti iz koje je moguće deducirati sve ostale.¹⁵

Pored utjecaja Husserla i Heideggera, reći ćemo nešto i o golemom utjecaju velikog i nepravedno zapostavljenog i zaboravljenog francuskog

World-Subject of Leibniz and Hume, with an Introductory Exposition of the Thesis that the Human Body is the Material Subject of the World). Cambridge, Massachusetts: MIT Press:23-89.

¹⁴ Distinkciju *Körper/ Lieb* prvi je uveo Helmuth Plessner u svome čuvenom eseju „*Interpretacija mimetičkih izraza. Doprinos razumijevanju svijesti drugih subjekata*“ iz 1925, kojeg je napisao u suradnji sa nizozemskim bihevioristom Frederickom Jacobom Buytendijkom. Razlika *Körper/ Lieb* od ključne je važnosti kada govorimo o psihopatologiji subjekta budući da nas ona upućuje na implicitnost struktura tijela u odnosu na mentalno. „Struktura otjelovljenja je utemeljena na procesu formiranja gestalta koji nam omogućava da razumijemo cjelinu i značenjima ispunjene komplekse umjesto individualnih dijelova.“ Cf. Fuchs, T. (2010): ‘The Psychopathology of Hyperreflexivity’. *The Journal of Speculative Philosophy*. Penn State University Press, Vol. 24/No. 3, 239-255.

¹⁵ Cf. Mensch, R. J. (2001): *Postfoundational phenomenology, Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*. USA: Pennsylvania University Press, 1-23.

filozofa Mainea de Birana na fenomenologiju Merleau-Pontyja.

Predavanja održana nedugo nakon izlaska *Fenomenologije percepcije* naslovljena *L Union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergsona (Jedinstvo duše i tijela kod Malbranchea, Birana i Bergsona)*¹⁶ pokazala su se više nego dovoljan razlog da se istraži djelo ovog velikog francuskog filozofa modernog doba. Iako je njegovo ime gotovo u potpunosti zaboravljeno u povijesti filozofije, njegov utjecaj je sve osim beznačajan: ukoliko ga stavimo u kontekst filozofije/fenomenologije Merleau-Pontyja utjecaj ovog filozofa zasigurno ima istu ulogu kao i utjecaj Husserla, Heideggera ili Bergsona. U uvodu engleskog izdanja navedenog djela Patrick Burke ukazuje na činjenicu da Merleau-Pontyjeva *Fenomenologija percepcije* postaje manje originalno djelo no što se to na prvi pogled čini: "Merleau-Ponty još jednom dolazi na margine nekih starih tekstova, tražeći ono nemislivo, nalazeći ga i nakon toga rigorozno ga inskribirajući u svoj tekst. Ali, za razliku od Malbranchea i Bergsona, Maine de Biran ostaje neimenovanim i nepriznatim, ruža koja nedostaje iz buketa *Fenomenologije percepcije*, konstitutivno prisutna, iako je u nekoj vrsti odsutnosti". (Merleau-Ponty, 2001, 16, introduction).

Pokušat ćemo u kratkim crtama sumirati zbog čega je Maine de Biran (kojeg citiraju primjerice i Marcel i Bergson i Brunschvig i Scheler) značajan za filozofiju Merleau-Pontyja. Naime, upravo je de Biran bio prvi filozof koji je shvatio važnost tijela, točnije riječima Michela Henryja upravo on je otkrio "tjelesnu subjektivnost... u kontekstu fenomenološke ontologije." (Henry, 1975, 11). De Biranova istraživanja koja se dijelom oslanjaju na empirizam, dijelom na racionalizam (jer on je u "direktnoj polemici sa Lockeom, Humeom, Condillacom, Descartesom, Kantom) polaze od pokušaja da istraži narav i prirodu ega i upravo to ga navodi na zaključak da je samo posredstvom tjelesnog moguće doći do ispravnog poimanja toga šta ego jeste; "tijelo je subjektivno i ono jeste sami ego." (Ibid., 16). Prema de Biranu, do izvjesnog znanja o izvanjskom svijetu moguće je doći samo ukoliko se upoznamo sa sadržajem našeg vlastitog uma, zbog toga i polazi od descartesovskog ega, ali završava u problematici tjelesnosti koja se još jednom pojavljuje kao anomalija u ukupnom spoznajnom procesu. Već

¹⁶ Cf. Merleau Ponty, M. (2001): *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*. New York: Humanity books.

je de Biran ustvrdio kako pravi cogito nije descartesovsko “cogito ergo sum”, tj. pravi cogito nije u onome cogitatio, već u našem “unutarnjem svjetlu putem kojeg je svaka osoba svjesna svojih mentalnih stanja, posebice stanja vjerovanja (*croyance*) i svjesna svoga “*effort voulu*” – voljnog fizičkog djelovanja” (Honderich, 2005, 551) – upravo se *effort voulu* smatra jednim od najvećih doprinosa de Birana kasnijoj filozofiji, naime, riječ je o istoj tematici o kojoj govori i Husserl kada govori o razlici između *der Körper* i *der Lieb*, u de Biranovom slučaju; “tijelo koje prepoznavamo u pokušaju da učini nešto, poput podizanja ruke nije fizičko tijelo u smislu da je ekstenzivno i izvanjsko u odnosu na nas... ono je svijest o tijelu, živo tijelo ili *corps propre*, da upotrijebimo frazu koju je Merleau-Ponty kasnije proslavio. Živo tijelo je stoga različito od materijalnog; prvo je objekt neposredne svijesti, drugo je organsko.” (Engel, 2009, 234-254). Tijelo je za de Birana simultano i istovremeno sa ja, ja sebe postaje svjesno posredstvom tijela, i premda među njima postoji razlika – tijelo je ipak “mjesto mogućnosti bez kojega ja ne bi imalo egzistenciju, ja sa svoje strane je mjesto djelovanja – konkretno, voljnoga akta – koje predstavlja stanje ljudskoga tijela kao takvog.” (Morera, 1978, 185-186).

Mi ovdje nećemo ulaziti u detaljnu analizu de Biranovog učenja, već ćemo se fokusirati na Merleau-Pontyjevu kritiku¹⁷; ono što Merleau-Ponty u prvom redu “zamjera” de Biranu jeste njegov neuspjeh u identificiranju onoga što je trebalo načiniti otklon od racionalizma Descartesa i empirizma Condillaca – tj. spajanja pojma ‘primitivna činjenica’ (Descartes) sa pojmom ‘primitivne činjenice (pl)’ (Condillac). Upravo zbog toga Merleau-Ponty mu je i mogao prigovoriti da nije dovoljno objasnio vezu između tjelesnog i prostornog. Prema Merleau-Pontyju, De Biran nije uspio u potpunosti objasniti na koji način se refleksija zasniva između intelektualizma i empirizma, odnosno nije uspio pronaći modus objašnjenja kojim bi povezao prirodu refleksije sa motoričkom i tjelesnom (korporealnom) prirodom.

¹⁷ Cf. Merleau Ponty, M. (2001): *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*. New York: Humanity books, 61-87.

3.1 Merleau-Ponty; subjekt vs patološki subjekt

Otvoriti pitanje o subjektivnosti i subjektu u Merleau-Pontyjevoj *Fenomenologiji percepcije* naprosto je bilo nemoguće bez uzimanja u razmatranje dvaju najvažnijih prethodnika fenomenološke tradicije – Husserla i Heideggera (pri čemu, naravno, ne smijemo zanemariti niti Descartesa). Iako je Merleau-Pontyjeva filozofija od *Strukture ponašanja*¹⁸, njegovog prvog velikog djela, za koje ne možemo u reći da je u potpunosti fenomenološko, upućivala na osobitost njegovog pristupa filozofskim pitanjima – osobitost koja će se u *Fenomenologiji percepcije* pokazati u svom konačnom obliku gdje će Merleau-Ponty iz fenomenološke pozicije tumačiti probleme sa kojima se susreće psihologija – riječ je prvenstveno o konceptu patološkog subjekta koji se pojavljuje kao anomalija u “korpusu” subjektivnosti onako kako je vide empirizam i racionalizam (intelektualizam). No, prije nego što krenemo sa kratkim tumačenjem patološkog subjekta u *Fenomenologiji percepcije* pokušat ćemo ukazati na ovu ideju koja je implicitna već u *Strukturi ponašanja*.

Struktura ponašanja započinje riječima: “naš cilj jeste da razumijemo odnose svijesti i prirode – organske, psihološke ili čak društvene.” (Merleau-Ponty, 1984, 55). Merleau-Ponty uzima pojam strukture kao jedan od temeljnih pojmova kojima pokušava razumjeti ove odnose. Ovo djelo implicitno upućuje na Schelera i Bergsona, pri čemu Merleau-Ponty, upuštajući se u „polemiku” s njima ukazuje na dijalektičku strukturu svijeta – i ljudskog i životinjskog, gdje se vitalnost životinjskoga pojavljuje kao integrativni nivo dijalektike forme ili strukture koju Merleau-Ponty uzima “kao ontološki fundamentalnu”, ali se vitalnost životinjskoga nikada ne pojavljuje u istoj formi kao vitalnost ljudskoga svijeta – ono što nas razlikuje jeste *percepcija* – ljudi, za razliku od životinja, imaju sposobnost da percepciju i perceptivno smjeste u širi kontekst, da je dijalektički prošire i time izmijene: “štoviše, struktura kao konačna stvarnost shvaćena je kao intencionalni korelat perceptivne svijesti koja je naposljetku određena kao jedan nivo ljudske svijesti” (Toadvine, 2007, 17). Pojam svijesti koji Merleau-Ponty koristi implicitno je vezan i uz naslijeđe koje filozofija

¹⁸ Cf. Merleau-Ponty, M. (1984): *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit.

baštini od Hegela¹⁹ (analitička filozofija Hegelovu filozofiju naznačila je kao holizam svijesti, a mi ćemo u skladu s ovim reći da kod Merleau-Pontyja možemo govoriti o holizmu percepcije), no ovo djelo također predstavlja i pokušaj prevladavanja kartezijske metafizike, odnosno ono je “antiredukcionističko i antipozitivističko...ono povlači za sobom naturalizam koji uzima za ozbiljno stvarnost svijesti, ali ne postulira nikakav imaterijalni um...Merleau-Ponty tvrdi da mogućnost da načinimokonceptualnu razliku između mentalnog i fizičkog pretpostavlja sposobnost upotrebe ljudskih predikata” (Priest, 1998, 3). Upravo je postojanje i mogućnost upotrebe “ljudskih predikata” ono što Merleau-Pontyju omogućava da razvije teoriju koja će nastojati osporiti kauzalni determinizam koji je prisutan u pokušajima psihologije (biheviorizma) da čovjeka svedu na čisto mehanicističke principe – upravo *predicates humains* pretpostavljaju jedinstvo čovjeka, koje, kako kaže Merleau-Ponty još “nije razbijeno, tijelo još nije lišeno ljudskih predikata.” (Merleau-Ponty, 1984, 301). Biti čovjekom u cjelini jeste primarnije od bivanja mentalnim ili fizičkim kao takvim.²⁰ Osnovna namjera ovoga djela (po čemu je već vidljiv i utjecaj Husserla) jeste “osporavanje naturalističkog stava znanosti po pitanju ljudskog (kao i životinjskog) ponašanja, što nam pruža priliku da produbimo vlastito razumijevanje znanstvenog stava i da dođemo do nove koncepcije ponašanja koju mu Merleau-Ponty suprotstavlja” (Dorfman, 2007, 32).

Namjesto materijalne kauzalnosti dolazi pojam strukture ili forme, koji Merleau-Ponty preuzima iz gestalt psihologije a koju povezuje sa percepcijom, budući da je upravo gestalt psihologija na

¹⁹ Merleau-Ponty će u svome kasnijem djelu *Sense and Non-Sense* reći kako je upravo Hegel mislilac koji stoji iza svih najvećih ideja 19. stoljeća – fenomenologije, psihoanalize, njemačkog egzistencijalizma, Nietzschea, Marxa i kako je upravo Hegel započeo sa istraživanjem iracionalnoga i pokušao to iracionalno integrirati u prošireni razum, jer upravo je Hegel „izumio“ Um koji je širi od razuma, koji shvaća i obuhvaća različitosti i singularnosti individualnih svijesti, civilizacija i uopće načina razmišljanja iako bi smo, u ovisnosti o pristupu i čitanju ovu zaslugu možda mogli pripisati i Kantu, ukoliko razum ne shvatimo u tehničkom smislu i ukoliko ga mislimo kao jedinstven, kao izričito ljudski (u suprotnosti prema životinjama), a posebice ako ga shvatimo kao skriveni izvor i čistih zamjedbi i čistih intuicija. O ovome vidjeti više u: Merleau-Ponty, M. (1964): *Sense and Non-Sense* (osobito poglavlje *Hegelov egzistencijalizam*). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 63-71.

²⁰ Cf. Merleau-Ponty, M. (1984): *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit, 66-67.

vidjelo iznijela i ukazala na dvosmislenost i dvoznačnost načina na koji nam se neki objekt pokazuje u perceptivnome polju. Ono što bi također trebalo izdvojiti jeste Merleau-Pontyjeva ‘kritika’ Freuda, koja je neobično nekritična za jednu kritiku i stoga je na neki način možemo okarakterizirati i kao “prešutno” odobravanje – jer upravo Merleau-Ponty još uvijek nije mogao napustiti ideju nesvjesnog kao pokretačkog, ideju koja će, kako će se pokazati, zadobiti značaj upravo kao ono što Merleau-Ponty naziva predrefleksivnim u *Fenomenologiji percepcije*, točnije, Freudovo nesvjesno za Merleau-Pontyja je mogli bismo kazati pred-svjesno, ili riječ je o svijesti prije refleksije; nesvjesno je pred-svjesno, pred-tematsko, pred-refleksivno, pred-predikativno, nevidljivi sadržaj i iskustvo koje stoji u pozadini našeg odnosa sa svijetom. Prema Merleau-Pontyju najveća važnost Freudovih otkrića nalazi se upravo u tumačenju odnosa između psihičkog i somatskog kao patološkog ali Freudova tumačenja ne mogu objasniti niti zahvatiti svijet u cjelini – ona se tiču iznimki – patološkog koje stoji u suprotnosti prema normalnom²¹ i Merleau-Ponty će zapravo odbaciti Freudova kauzalna objašnjenja i kategorije i zamijeniti ih konceptom strukture.

Posljednje poglavlje *Strukture ponašanja bez dvojbe* je, ako tako možemo reći, više fenomenološko u odnosu na prethodna poglavlja i upravo u njemu iščitavamo sve ono što će se kasnije pojaviti u Fenomenologiji percepcije. Iako ovo poglavlje sadrži mnogo pojmova preuzetih iz hegelijanske filozofije, ontologija koju već ovdje implicira Merleau-Ponty sasvim je drugačije naravi od one hegelijanske, prvenstveno zbog razmatranja tijela koje se u ontološkome smislu za Merleau-Pontyja pojavljuje kao primarno: “ona (svijest) ne uobražava da tijelo ili mentalne “predstave” tvore nešto poput zaklona između nje same i realiteta. Percipirano se na nepodijeljen način shvata kao “po sebi”, to jest kao obdareno jednom unutrašnjošću koju nikada neću ispitati, i kao “za sebe”, to jest kao lično dato posredstvom njegovih aspekata” (Merleau-Ponty, 1984, 298-299). Drugim riječima kazano, Merleau-Pontyjevo razlikovanje između “za sebe” i “po sebi” implicira distinkciju između subjekta mišljenja i iskustva i objekta mišljenja i iskustva. (Priest, 1998, 67-68). Na tragu Husserlove filozofije Merleau-Ponty uvodi i ideju o perspektivi kao o bitnoj karakteristici, “osobini stvari”, perspektiva kao takva nije anomalija već upravo ono

²¹ Cf. Ibid., 225-297.

što omogućava da nam se neka stvar pojavi kao stvar, točnije, bitno određenje naše spoznaje nalazi se u činjenici da je perspektiva kao aspekt odlika našega iskustva, tj. da naša percepcija nikada ne zahvaća totalitet stvari iz svih mogućih kutova, već upravo suprotno: stvari nam se nadaju uvijek iz jedne perspektive i u tome smislu “perspektivizam nije nešto čemu se pokoravamo, nego nešto što spoznajemo kao takvo.

On nipošto u percepciju ne uvodi jedan koeficijent subjektiviteta, već joj, naprotiv, podaruje sigurnost saobraćanja sa jednim svijetom koji je bogatiji od onoga što o onjemu znamo, to jest saobraćanja sa jednim realnim svijetom” (Merleau-Ponty, 1984, 298) iz čega je vidljiv i „prelazak sa kauzalnog poimanja svijeta na transcendentalni stav” (Dorfman, 2007, 38) kao povratak naivnoj svijesti (Huserlovom predrefleksivnom), jer: “u naivnom iskustvu “stvari” su evidentne kao perspektivna bića: njihovoj biti pripada da se istovremeno pružaju bez jednog umetnutog medijuma i da se postepeno a nikada potpuno otkrivaju.....transcendencija koja je, međutim, otvorena mojoj spoznaji, to je sama definicija stvari tako kako je intendira naivna svijest. Ma koliko nam teško padalo da mislimo tako opisanu percepciju, moramo se prilagoditi tome, tako mi percipiramo i tako živi svijest u stvarima.

Ništa joj nije više strano od ideje jednog univerzuma koji u nama posredstvom jednog kauzalnog djelovanja, proizvodi predstave koje se razlikuju od njega.” (Merleau-Ponty, 1984, 300). Odbijanje da prihvati kauzalnost kao moguće objašnjenje svijesti i s time u skladu ponašanja Merleau-Ponty crpi iz činjenice da je naša percepcija uvijek vezana uz mnoštvo (ne možemo dakle govoriti o nekom, jednom uzroku), uvijek je implicirana percepcija koja u sebi sažima multiplicitet, mnoštvo perspektiva koje čine cjelinu. Čovjeka nikada nije moguće odvojiti od svijeta i življene dijalektike koja pripada čovjeku i svijetu jer “on živi u jednom univerzumu iskustva, u sredini koja je neutralna prema supstancijalnim razlikovanjima između organizma, mišljenja i protežnosti, u jednom direktnom ophođenju sa bićima, stvarima i svojim vlastitim tijelom. Ego kao centar iz kojeg zrače njegove intencije, tijelo koje ih nosi, bića i stvari kojima se one obraćaju nisu izmješni: ali to su tri sektora jednog jedinog polja...” (Ibid., 302). Stavljajući tijelo u središte našeg odnosa a svijetom (koji nije mjesto i kao takav nema unutrašnjost i izvanjskost, već kada govorimo o svijetu govorimo o unutrašnjosti) Merleau-Ponty će zapravo pokušati ustvrditi da “upravo

ono što nam nije dano predrefleksivno” (Priest, 1998, 69) jeste jedan od ova tri dijela koji bi mogao postojati zasebito ili odvojito. Značaj tijela pokazuje se iznova kroz činjenicu da tijelo, ukoliko je bolesno (patološki slučajevi) “može poremetiti cjelokupni prizor svijeta i da se upravo zbog toga moramo odreći slike o tijelu koju nam pruža direktno iskustvo” (Merleau-Ponty, 1984, 302). Potrebno je vratiti se percepciji kao izvornom iskustvu, kao mjestu značenja cerebralnog funkcionisanja...kao strukturi koja je filozofska istina i naturalizma i realizma.²²

Problemi percepcije i perceptivnoga s kojima Merleau-Ponty završava *Strukturu ponašanja* početak su problematike *Fenomenologije percepcije* a nastavljaju se i u *Vidljivom-nevidljivom*. Problem patološkog subjekta u *Fenomenologiji percepcije* opisan je mnogo detaljnije i igra veću ulogu no što se to na prvi pogled čini. Patološki subjekt u *Fenomenologiji percepcije* ima povlašteno mjesto, jer kao takav igra ili ima ulogu “skeptika, što dopušta da Merleau-Pontyjevu kritiku intelektualizma i empirizma iščitamo kao prigovor na njihove neuspjehe da patološke slučajeve uopće uzmu u razmatranje, što ih u konačnici postavlja kao nevidljive ili nespoznatljive” (www.Tauber, 2007). Najpoznatiji slučaj patološkog subjekta o kojem Merleau-Ponty govori jeste slučaj Schneider koji, kako to sugerira Eran Dorfman, ostaje zatvorenim u ono što Heidegger naziva *Zuhanden*, odnosno, “personalni aspekt njegove egzistencije ostaje isključen u korist jednog drugog aspekta; ne više predpersonalnog, koji već pretpostavlja personalni, već je riječ o impersonalnom aspektu” (Dorfman, 2007, 11)²³, drugim riječima kazano, Schneider nema problem sa reprezentacijom objekata kao takvom, ono što mu suštinski nedostaje jeste mogućnost “da rekonstituiru stečeno” (Ibid., 111) zato jer je sve vrijeme u svijetu praktičnog. Merleau-Ponty govori o fantomskom udu i anosognoziji; “...ako se sad dade o fenomenima psihološko objašnjenje, fantomski ud postaje uspomena, pozitivan sud ili percepcija, anosognozija zaborav, negativan sud ili nepercepcija. U prvom slučaju fantomski ud je zbiljska prisutnost predodžbe, anosognosija, zbiljska odsutnost predodžbe.

²² Cf. Merleau-Ponty, M. (1984): *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit, 336-345.

²³ Cf. Dorfman, E. (2007): *Reapandre à voir le monde: Merleau-ponty face au miroir lacanien*. (osobito vidjeti poglavlje: Qui est le sujet pathologique?). Dordecht: Springer, 77-151.

U drugom slučaju fantomski ud je predodžba zbiljske prisutnosti, anosognosija je predodžba zbiljske odsutnosti. U oba slučaja ne izlazimo iz kategorija objektivnog svijeta gdje nema sredine između prisutnosti i odsutnosti” (Merleau-Ponty, 1990, 107), što znači da ga na fenomenalnoj razini ili na razini fenomena ni empirizam ni racionalizam ne mogu objasniti unutar svojih shvaćanja tjelesnosti, budući da oba isključuju dvosmislenost iskustva tijela i tjelesnosti i time isključuju svijet i okolinu (*Welt* i *Umwelt*) i ostaju zatvorenima unutar objektivizma: “Schneider, ali jednako tako i intelektualizam i prirodni stav (naturalistički) općenito, imaju ove poteškoće projekcije, stvaranja, objektivacije. Njihova nesposobnost da sačuvaju/očuvaju pokret koji se ostvaruje između pred-objektivnog i objektivnog, odsutnog i prisutnog, osuđuje ih na objektivizam” (Dorfman, 2007, 116-117). Isto se događa i sa afazijom koju Merleau-Ponty također ubraja u red patoloških fenomena. Jezik (u normalnim slučajevima) predstavlja integralni dio iskustva u onoj mjeri u kojoj je inkorporiran u samu percepciju i pokret, ukoliko to nije slučaj govorimo o patološkom subjektu kojemu opet nedostaje mogućnost da projekcijom jezik smjesti u širi sadržaj iskustva i u svijet. Ovdje nećemo detaljno razmatrati Merleau-Pontyjevu koncepciju jezika koju je iznio u *Fenomenologiji percepcije* niti ćemo detaljno razlagati implikacije koje je ona imala za kasniju francusku filozofiju, ali ćemo istaknuti da je pitanje jezika neodvojivo od fenomena tjelesnosti i upravo u tome se očituje dvoznačnost egzistencije; na nivou fenomenološkog “simbolička funkcija počiva na viziji (vidnom opažanju) kao na jednom tlu... forma sebi integrira sadržaj...” (Merleau-Ponty, 1990, 157). Simbolička funkcija kao takva naznačena je već u “Strukturi ponašanja” i određena je primarno kao karakteristika ljudskog ponašanja i svijesti jer samo čovjek ima sposobnost da stvarima i riječima (govoru i izgovorenom) podari smisao (Husserlov *Sinn*) i u tome smislu naše iskustvo je prije svega iskustvo *Sinngebunga* i upravo to nas čini različitim od svih ostalih vrsta u carstvu životinja. Simboličko se pojavljuje kao ono što je inherentno “ljudskom redu” i iskustvu svijeta. Subjekt se u ovome smislu (kao normalan) pojavljuje kao onaj koji od “*leben* (*živjeti*) dolazi do *erleben* (*doživjeti*)” (Ibid., 194), koji stvara ekvilibrij između tijela i svijeta, između predobjektivnog i objektivnog. To je ujedno ono što razlikuje normalni od patološkog subjekta; dok je za jednoga moguće i nužno da mijenja perspektive, za drugoga je to potpuno nemoguće.

Dok je za jednoga tijelo “glavno sredstvo da ima svijet” (Ibid., 179) za drugoga je upravo tijelo nemogućnost i prepreka da ima svijet.

Merleau-Pontyjeva *Fenomenologija percepcije* uvelike se oslanja na gestalt psihologiju, preciznije kazano, riječ je o kritičkom odgovoru Merleau-Pontyja na Gestalt teorije. Ono čemu se Merleau-Ponty protivi prije svega jeste “atomističko shvaćanje koje nalazimo u empirističkoj tradiciji moderne filozofije i u njenoj intelektualističkoj protustruji” (Heinämaa, 2009, 277). Izlazi ili rješenje koje nudi Merleau-Ponty nalazi se u preispitivanju gestalt teorija na način da one budu podvrgnute ili reinterpetirane u svjetlu Husserlove fenomenologije, što znači da “gestalt teorija mora biti podvrgnuta transcendentalno-fenomenološkoj redukciji” (Ibidem), što u prvome redu znači da gestalt psihologija mora načiniti odmak od naturalizma u kojeg prema Merleau-Pontyju zapada. Ipak, presudnim ostaje to da se fenomenologija, onako kako je razumijeva Merleau-Ponty ne može udaljiti od saznanja koja nudi gestalt psihologija, budući da se kroz *tjelesnu shemu* (*scheme corporel*) konstituirala i naše tijelo: od lingvističkih do geometrijskih entiteta a fenomenalno polje onako kako ga vidi gestalt psihologija mora biti podvrgnuto propitivanju ukoliko želi zadobiti ontološki ili epistemološki značaj.

4.0 Holistički karakter percepcije i problematika tijela

4.1. Značaj percepcije

U intervjuu koji je dao 1946. godine za *Carrefour* Merleau-Ponty je rekao kako je osnovno pitanje na koje je pokušao odgovoriti u *Fenomenologiji percepcije* kako izbjeći idealizam bez zapadanja natrag u naivitet realizma?²⁴ Prema njegovu općem stajalištu, to je bilo moguće samo uvođenjem koncepta tjelesnosti kao fenomena koji u ontološkom smislu zadobija značaj jednako kao i percepcija u epistemološkom, zbog toga je i mogao reći da je teorija tijela već teorija percepcije. Prema M. C. Dillonu, trebamo razlikovati dvije teze: „epistemološku tezu o primatu percepcije i ontološku tezu o primatu fenomena“ (Dillon,

²⁴ Cf. Toadvine, T., Lawlor, L. (eds.): *The Merleau-Ponty Reader*. Evanston Illinois: Northwestern University Press, 85-87.

1988, 51). Epistemološka teza o primatu percepcije provlači se kroz sve dijelove knjige, ona je višeslojna i otkriva nam cjelokupnu ideju Merleau-Pontyjevog projekta u kojem se upravo percepcija pokazuje kao *perpetuum mobile*, kao *proton akineton*, kao pretpostavka koja se nalazi u svemu onome što nas određuje. Nakon što je najprije izvršio kritiku osjeta onako kako ga vide empirizam i intelektualizam te iznio tezu o primatu tjelesnosti, vođen idejom o jedinstvu osjeta, Merleau-Ponty je mogao postulirati percepciju kao primarnu; tijelo se pojavljuje kao nosilac, kao subjekt i kao objekt percepcije, a upravo je to ono što je izmicalo „objektivnom mišljenju.“ (Merleau-Ponty, 1990, 246). Merleau-Ponty, kako smo već rekli, preuzima Husserlovu teoriju horizonta i primjenjuje je na percepciju (Dorfman), što znači da se percepcija nužno pojavljuje prije same mogućnosti gledanja, zrenja. Ona ga već pretpostavlja. Pored toga, Merleau-Ponty u svojoj teoriji intencionalnoga luka zapravo daje naslutiti da je percepcija kao takva, iako potpuna, uvijek vezana uz perspektivu a time i uz tijelo. Naša spoznaja objekata uvijek je dakle vezana uz pozicioniranje tijela u odnosu na njega ali istovremeno i na položaj tjela i objekta, jer vidjeti znači uvijek „vidjeti odnekle“ (Ibid., 93) – dubinu predmeta u ovome smislu nikada nije moguće iscrpiti. Percepcija je neodvojiva od svijeta zato jer je egzistencija neodvojiva od njega a budući da za Merleau-Pontyja subjekt nije naprosto subjekt, već govorimo o „fizičkom subjektu“ (Priest, 1998, 6) kao onome koji jeste u svijetu; percepcija nikada ne može biti izolirana od svijeta, već upravo suprotno; budući da jesmo u prostoru „koji je već uvijek konstituiran“ nikada ga nećemo razumjeti povlačeći se u percepciju bez svijeta.“ (Merleau-Ponty, 1990, 296). Merleau-Ponty uvođenjem percepcije kao primarnog, originarnog modaliteta svijesti zapravo želi dokinuti tradicionalna objektivistička shvaćanja koja odvajaju svijet od svijesti i vice versa, upravo zbog toga ukazuje na „percepciju kao inicijaciju za svijet i da, kako se to duboko reklo, „prije nje nema ništa što bi bilo duh“, mi ne možemo na nju staviti objektivne odnose koji još nisu konstituirani na njenoj razini“ (Ibid., 302), u ovome smislu Merleau-Pontyjeva fenomenologija predstavlja opis percepcije kao modusa bitka u svijetu.²⁵ Pomoću ili putem percepcije poznata nam je ne samo naša vlastita subjektivnost,

²⁵ O ovome više pogledati u: Carman, T. (2008): Merleau-Ponty. London, New York: Routledge, 18.

već i subjektivnost drugih: „...ponašanje drugog se formira u mom perceptivnom polju...percepcija je izvjesnost...“ (Merleau-Ponty, 2007, 94). Percepcija se za Merleau-Pontyja ispostavlja ne samo kao fenomen već prvenstveno kao cjelina, kao pretpostavka svakog mogućeg iskustva; percepcija kao takva jeste i čini totalitet našega iskustva, ona u sebi sadrži ili obuhvaća ukupnost naših doživljaja svijeta i nas samih; ona je (ne)svjesno u čistom obliku, kao takva prethodi i zasniva svaku moguću refleksiju. Ontološki značaj percepcije prelama se kroz tijelo, budući da naše tijelo i mozak na svijet i stanja u njemu odgovaraju putem informacija koje dobijaju percepcijom. Dakle, pored percepcije same bitan je i medij kojim percipiramo. Promjene, nedostaci ili ozljede u bilo kojem od medija percepcije mogu uzrokovati ozbiljne nedostatke i dovesti do (kako je Merleau-Ponty ukazao na slučaju Schneider) do promjene ličnosti.

4.2 Tijelo i svijest

M. C. Dillon u svome utjecajnom djelu (barem kada je riječ o anglofonom svijetu) *Merleau-Pontyjeva ontologija* sasvim točno i precizno navodi kako „ne postoji niti jedna epoha koja nas je uspjela osloboditi milenijskog sedimenta ili koja bi nas uspjela osloboditi onoga što se ranije nazivalo duša a što se u novovjekovnoj filozofiji naziva sviješću.“ (Dillon, 1988, 101). Pitanje svijesti u *Fenomenologiji percepcije* bremenito je sedimentima tradicije i iščitavanje istog zaista predstavlja vrhunac u samoj koncepciji *Fenomenologije percepcije*. Budući je svijest za Merleau-Pontyja istovremeno tjelesna i perceptivna, kao takva neodvojiva je od iskustva svakodnevnice i svakodnevnog – u fenomenologiji Merleau-Pontyja ne postoji ništa, nikakvo značenje koje bi moglo biti odvojeno od tijela, tj. koje svoju osnovu ne bi imalo upravo u ontološkom fenomenu tjelesnosti. U ovome smislu Merleau-Ponty je više na tragu Spinoze, za razliku od Husserla koji je bio više na tragu Descartesa – radi se dakle o tome da Merleau-Ponty želi pokazati da je potrebno da se pouzdamo u određene kognitivne sposobnosti kako bismo došli do istine: tijelo shvaćeno kao subjekt u biti je neodvojivo od tijela koje zna i od otjelovljene percepcije.²⁶

²⁶ Cf. Pietersma, H. (2000): *Phenomenological epistemology*. New York, Oxford: Oxford University Press, 153.

U ovome se očituje i bit *Cogita; cogito* također nikada nije izvan svijeta, štoviše on svijetu pripada i jeste u njemu, ali „složeni odnos između refleksije i nereflektiranog, između transcendentnog subjekta i primordijalnog subjekta artikuliran je paralelnom distinkcijom između šutljivog (*tacite*) i govornog (*parlé.*) cogita“ (Dorfman, 2007, 143) gdje šutljivi *cogito* dolazi nakon govornog, on je cogito tek nakon što je sebe u govoru izrazio. Iskustvo cogita je „iskustvo samoobjektivizacije“ (Dillon, 1988, 109) koje nam omogućava da se distanciramo od sebe, od drugih i svijeta te da refleksijom zahvatimo/obuhvatimo ukupan niz fenomena koji nam dolaze iz svijeta u kojem jesmo; svijest nikada nije izolirana u smislu da ona živi/stanjuje u našoj glavi – ona je interaktivna sposobnost koja nam se nadaje i kroz samu činjenicu da mi uviđamo kako je razlika između stvari koju percipiramo i akta percipiranja prisutna u samoj svijesti a ne u iskustvu kao takvom. Ono što je *psyche* (duša) drugoga nama izgleda radikalno nepristupačna, *psyche* drugoga poznata nam je samo iz činjenice da možemo doći do svoje, odnosno poznata nam je preko tjelesne pojavnosti ili same tjelesnosti drugih. Psihogeneza o kojoj govori Merleau-Ponty vezana je uz proces učenja; dijete se uči emocionalnim ekspresijama kao i bilo kojoj drugoj stvari (hodanju, pričanju) i time uči razlikovati doživljaje svoga perceptivnoga od tuđih perceptivnih stanja i doživljaja.²⁷ U ovome procesu nastaje razlika koja se, prema Merleau-Pontyju, nikada ne dokida, naime, dolazi do distinkcije između pojedinaca; s jedne strane imamo javljanje samosvijesti a s druge strane pojavljuje nam se svijest drugih. „Merleau-Ponty tvrdi da je subjekt djelimično konstituiran sviješću koju ima o sebi. Ja sam djelimično svijest koju imam o sebi. Ovo je logički dosljedno sa mojim bivanjem mojim tijelom, ili, čak, esencijalno mojim tijelom, premda ne proizlazi da sam u bivanju svjesnim sebe samoga svjestan svoga tijela“ (Priest, 1998, 144) – svijest je za Merleau-Pontyja u svome totalitetu perceptivnoga karaktera i neodvojiva je od tijela. Primat koji Merleau-Ponty daje praktičnom „ja mogu“ uvjet je ne samo naših „sposbnosti da se krećemo, da zahvaćamo, percipiramo, već i da mislimo.“ (Dillon, 1988, 110). Činjenica da je naše tijelo motor i pokretač ne samo fizičkih radnji kao takvih već i mišljenja ima višestruke implikacije za nastavak Merleau-Pontyjevog fenomenološkog projekta koji se razrješava kroz

²⁷ Vidjeti više u npr.: Cspregi, G. (2006): *The clever body*. Alberta: University of Cagliari Press.

dvostruko hipostaziranje *Cogita* i njegovih struktura.

4.3. Tijelo i svijet

Postoji nekoliko bitnih „faktora“ koje moramo uzeti u obzir kada govorimo o tijelu i svijetu; najprije ćemo reći da od Heideggera i njegovog usklika „bitak-u-svijetu“ više nije moguće govoriti o njima kao odvojenima, ne vrijedi više Augustinovo „*In te redi, in interiore homine habitat veritas*“ – nema više ništa što bi moglo stajati unutar čovjeka a biti izolirano od svijeta. Čovjek i svijet su jedno. Tijelo se pojavljuje kao ono koje ne samo da jeste u prostoru, već ga nastanjuje: „ne treba reći da je tijelo u prostoru ni, uostalom da je u vremenu. Ono nastanjuje prostor i vrijeme.“ (Merleau-Ponty, 1990, 172). Po uzoru na Kanta Merleau-Ponty uvodi pojam sheme (tjelesne) kako bi objasnio kako se različite motoričke zadaće mogu međusobno mijenjati u trenu, tjelesna shema zbog toga ima primat u smislu da „ona nije samo iskustvo vlastitoga tijela, nego je i iskustvo tijela u svijetu, i da je ono to koje daje motorički smisao verbalnim uputstvima.“ (Ibid., 174). Kada govori o jedinstvu tijela, Merleau-Ponty prijesvega govori o „egzistencijalnom jedinstvu i upravo to je ono što izražava termin tjelesne sheme i imati tjelesnu shemu znači biti u svijetu.“ (Smith, 2007, 17).

Tijelo je za Merleau-Pontyja sjecište ili čvorište esencije i egzistencije, ono je uvijek u prostoru, ono mu pripada, ali, također, prema uzoru na Husserlov koncept ili distinkciju između *Leib* i *Körper*, Merleau-Ponty uspostavlja razliku između *corps objectif* i *corps phénoménal* ili *corps propre* i u tome smislu onome što je *Leib* odgovaralo bi ono što Merleau-Ponty naziva *corps phénoménal* ili *corps propre* i ono je sve što nije stvar, objekt a onome što je *Körper* odgovaralo bi ono što je *corps objectif* koje postoji kao stvar, kao objekt. Jedno pripada onome što je predrefleksivno, iskonsko i primordijalno, dok je drugo izvedeno. Ono što je kod Husserla vrijedilo za dodir Merleau-Ponty transponira na samo viđenje, odnosno, viđenje uvijek implicira i da smo viđeni (dodir i viđenje, gledanje u kao recto i verso strana papira). Za Merleau-Pontyja upravo viđenje omogućava da načinimo ne samo konceptualnu već i suštinsku distinkciju između *Leib* i *Körper*- ona je prisutna, ali uvijek kao ostatak, kao razlika, jedno se ne može svoditi na drugo; „da je tijelo

čisto *Körper* bilo bi objekat bez iskustva o samome sebi, a da je čisto *Leib*, bilo bi nešto rastjelovljeno što ne bi moglo biti dodirnuo niti viđeno.” (Slatman, 2009, 115).

Na tragu Husserlove kritike naturalističkoga stava mogli bismo reći kako za znanost/i mi tijelo imamo (kao *corps objectif*), dok u suštini mi tijelo jesmo kao *corps phenomenal*, pri čemu ne smijemo zaboraviti da i Merleau-Ponty kao i Husserl odbija mogućnost svođenja *corps propre* na *corps objectif*; utjelovljeni subjekt jeste pretpostavka zasnivanja misaonog subjekta (Merleau-Ponty, 1990), odnosno, utjelovljeni subjekt je tu prije svake refleksije i kao takav prethodi misaonom. Riječ je o razlici između empirijskog i fenomenološkog; iako sve kako to kaže Merleau-Ponty prebiva u svijetu, tijelo zauzima specifičnu ulogu; ono je istovremeno i objekt i nije objekt, ono je i subjekt i nije subjekt: „njegovo jedinstvo uvijek je implicitno i konfuzno“ (Ibid., 237) ili „ja sam, dakle, svoje tijelo, barem sasvim onoliko koliko imam neko iskustvo i obrnuto, moje tijelo je kao neki prirodni subjekt, kao neka privremena skica moga totalnoga bitka“ (Ibidem) naše vlastito tijelo je naše polazište, naše viđenje, gledište svijeta, i, stoga ga trebamo razumjeti, budući da nas upravo ono informira o našoj intuitivnosti i smislu perceptivnog osjećanja, ono je ono što nam omogućava da stojimo u neposrednoj otvorenosti prema svijetu... Iako um nikada ne može biti različit ili odvojen od tijela, naše iskustvo ipak ima nesvodivi karakter prvoga lica, jer iskustvo ostaje jedinstveno, premda ne ekskluzivno, pristupivo subjektu čije je tijelo.²⁸ Isto, mogli bismo kazati, vrijedi i za svijest. Subjekt nikada ne može biti odvojen od svijeta, kao ni svijest, „subjekt je bitak-u-svijetu, a svijet ostaje „subjektivan“, jer su njegovo tkanje i njegove artikulacije zacrtane kretanjem transcencije subjekta. Otkrili smo, dakle, sa svijetom kao kolijevkom značenja, smisao svih smislova, i tlo svih misli, sredstvo da se prevlada alternativa realizma i idealizma, slučajnosti i apsolutnog uma, ne-smisla i smisla“ (Merleau-Ponty, 1990, 493). Subjekt kao takav može se izraziti samo na način da, budući je tijelo, može svojim tijelom ući u svijet: „moja egzistencija kao subjektivnost jedno je s mojom egzistencijom kao tijelom i s egzistencijom svijeta i da je napokon subjekt koji sam ja, uzet konkretno neodvojiv od ovoga ovdje tijela i od ovoga ovdje subjekta“ (Ibid., 468). Za Merleau-Pontyja tijelo i svijet u svojoj suštini su isti,

²⁸ Cf. Carman, T. (2008): Merleau-Ponty. London, New York: Routledge, 93-97.

isto tijelo, sačinjeno od istoga materijala, i griješimo kada ih tretiramo odvojeno. Naše individualno (perceptivno!) iskustvo je neodvojivo od svijeta i upravo zbog toga Merleau-Ponty poziva na njega, poziva na našu vlastitu sposobnost/sposobnosti da svijet shvatimo ne samo iz njegove i naše prostornosti već i iz same činjenice da je svijet već uvijek tu i da se mi opiremo da ga kao takvog vidimo (a ne obrnuto, naravno!).

4.4 Tijelo i vrijeme

Koncepcija vremenosti u ukupnom sadržaju *Fenomenologije percepcije* zauzima centralno mjesto u onoj mjeri u kojoj se upravo u poglavlju naslovljenom *Vremenost* razrješava pitanje tijela. Ovo je jedino poglavlje *Fenomenologije percepcije* koje znakovito započinje Heideggerovim citatom iz čega se da naslutiti da će Merleau-Ponty iznijeti svoju kritiku Heideggerovog poimanja vremena i umjesto primata budućnosti koji imamo kod Heideggera, kod Merleau-Pontyja će biti riječ o primatu sadašnjosti. Ukoliko iz jedne sasvim logičke perspektive razmotrimo zašto je tomu tako, jasno uviđamo da bi svaki drugi izbor Merleau-Pontyja odveo u kontradikciju sa svime što je prethodno iznio. Budući da je primat dao tijelu, zapravo i nije bilo druge mogućnosti do li postuliranja sadašnjosti kao primarnog modusa vremena. Kao osnovni argument svoje filozofije/fenomenologije Merleau-Ponty nam nudi tijelo, a argument je uvijek ovdje i sada; sada je tu kao i tijelo. Odbijajući da prihvati metafore tradicionalne filozofije, Merleau-Ponty će usidravajući se u sadašnjost reći da vrijeme nije „neka tekuća supstancija“ (Merleau-Ponty, 1990, 471), vrijeme se rađa iz našeg odnošenja prema stvarima a to odnošenje može biti samo u sadašnjosti, jer „treba uzajamno da u njemu bude situiran jedan subjekt, da bi u intenciji mogao biti prisutan u prošlosti kao i budućnosti. Ne kažemo da je vrijeme jedna „datost svijesti“, kažemo preciznije da svijest rasprostire i konstituira vrijeme“ (Ibid., 475); svijest je neodvojiva od vremena i tijela, svijest je „uvijek u sadašnjosti“ (Couzens, 2009, 69). Vrijeme, baš kao i subjektivnost za Merleau-Pontyja posjeduje karakteristiku ili obilježje da se otvaraju drugome i da izlaze iz sebe kako bi bili to što jesu – u ovome smislu subjektivnost i vrijeme su jedno. Sadašnjost je ona iz koje proizlaze sve naše konkretne i presudne odluke, ali ona, kao

što nam govori Merleau-Ponty može stajati i stojeći u odnosu sa našom prošalošću i budućnošću; „vrijeme je mjera i temelj naše spontanosti“ (Merleau-Ponty, 1990, 490), i trebamo ga razumijevati „kao subjekt i subjekt kao vrijeme“ (Ibid., 484) – no ipak postoji i posljednja, iskonska i prva svijest koja je „bezvremena“, Merleau-Ponty je „prisiljen“ da prizna njenu egzistenciju upravo kako bi riješio pitanje druge/drugih svijesti kao onih koje bi onda bile pretpostavljene onoj koja je u vremenu. Vrijeme, iako nije tok u onome smislu u kojem ga predstavlja klasična filozofija kroz metafore, u fenomenologiji Merleau-Pontyja se pojavljuje kao sama svijest koja u sadašnjem trenutku u sebi objedinjuje različite dimenzije (a ne ekstaze) vremena iako sama nije u vremenu jer ona je u svijetu kao subjektivnost: ona vrijeme spaja sa životom. Intencionalnost sa njenim semantičkim kontekstima. Vrijeme, baš kao i percepcija, ne samo da pretpostavlja granicu, već granica i jeste.

5.0 Zaključak

U radu smo pokušali prikazati Merleau-Pontyjevu koncepciju fenomena tijela i tjelesnosti polazeći od njegovih shvaćanja iznesenih u *Fenomenologiji percepcije*. Merleau-Pontyjevo shvaćanje fenomena tijela značajno je zbog nekoliko razloga, ovdje ćemo pobrojati samo neke koje smo spomenuli već na samome početku rada:

a) *filozofijski aspekt* ogleda se prvenstveno u kritici empirizma i racionalizma (intelektualizma), od kojih su oba, kako je pokazao Merleau-Ponty nedostatni da shvate fenomen tjelesnosti (primjerice pitanje patološkog subjekta) u njegovoj punini.

b) *psihologijski aspekt* ogleda se u kritici gestalt psihologije i bihejviorizma, koji su, kako se ispostavilo, za fenomenologiju od ključne važnosti, budući da su upravo ove dvije teorije ukazale na nužnost i cjelovitost fenomenološkog pristupa kada govorimo o konstituciji subjekta uopće. Ono što razlikuje fenomenologiju od njih jeste cjelovitost *versus* parcijalnost u onoj mjeri u kojoj o fenomenologiji govorimo kroz jedinstvo spoznaje o kojemu je govorio već i Husserl. Fenomenologija upravo želi načiniti odmak ili otklon od

parcijalnih teorija koje dolaze iz psihologije a koje čovjeka svode na čiste materijalne kauzalnosti; u ovome smislu fenomenologija Merleau-Pontyja se suprotsavlja ovim pokušajima: ona čovjeka promatra iz radikalne fenomenološke perspektive koja se protivi svođenju čovjeka na naturalističku ili atomističku sliku, upravo zbog toga niti psihologija ne može u potpunosti objasniti problem patološkog subjekta (slučaj Schneider) koji kao takav nije svodiv niti na isključivo psihologijska niti na isključivo filozofska shvaćanja.

c) *povijesni aspekt* je onaj koji bismo željeli posebno naglasiti. Danas nam se postuliranje tijela čini zdravorazumskim i sasvim jednostavnim rješenjem, no za filozofiju nije oduvijek bilo tako. Naime, filozofiji je trebalo mnogo vremena (gotovo dva milenija) da tijelu dade ulogu koja mu pripada, te u ontološkome smislu postulira primat tijela, upravo je naše tijelo polazište svih naših kretanja, želja, mišljenja, uvjerenja... Pierre Bourdieu u svome eseju *Tri forme teorijskog znanja* razlikuje fenomenološko, objektivističko i praxeološko znanje, od kojih svako u sebi implicira, kako kaže Bourdieu, niz prešutnih antropoloških teza; ono što bismo mogli imenovati kao zajednički nazivnik svih ovih znanja jeste upravo tijelo, pri čemu se distinkcija *Leib/Körper* pojavljuje kao fundament unutar samog fenomena tjelesnosti. Unutar ove distinkcije, ono od čega polazi fenomenologija (i Husserlova) ali i Merleau-Pontyjeva jeste živo tijelo (*Leib*), koje postaje „općenitim i transpovijesnim uvjetom iskustva“ (Lindemann, 2010, 275), a povijesni i socijalni kontekst se pojavljuju kao naknadno inskribiranje. Tijelo, kao polazište i kao ishodište zapravo je označilo radikalni zaokret u samoj filozofiji. Najprije, mi tijela imamo (kao objekt), zatim mi tijela jesmo (kao subjekt) te naposljetku mi tijela postajemo (tijelo kao proces i performativnost).²⁹ Jedinstvenost Merleau-Pontyjevog pristupa proizašla je zapravo iz *idejno istog ali u primjeni različitog filozofskog i metodološkog aspekta* koji se prije svega ogleda u kritici tradicionalne filozofije ali i psihologije, pristupa u kojemu je tijelo zadobilo ne samo ontološki već i epistemološki značaj. Povijesni aspekt fenomenologije tijela i tjelesnosti kod Merleau-Pontyja proizlazi iz jednog sasvim osobitog skepticizma: skepticizma metafizičkog mišljenja zapadne

²⁹ Vidjeti više u : Fraser, M., Greco, M. (ur.) (2005): *The body: a reader*. New York: Routledge.

filozofije koji se racionalnosti opire u onome smislu u kojemu to čini i Hegelov *Aufhebung*: riječ je o filozofijama radikalne refleksije, koje, kako u eseju *Sloboda, percepcija i radikalna refleksija* sugerira Eran Dorfman (govoreći o Merleau-Pontyju) nisu iste naravi kao i kartezijanska refleksija. Kartezijanska refleksija polazi od apriorne pretpostavke vlastite omnipotentnosti, dok radikalne refleksije (Merleau-Ponty, Wittgenstein) priznaju da postoji i da otvorenom ostaje mogućnost razvoja i nadogradnje mišljenja: mogućnost da se unutar našeg ontološkog i epistemološkog domena uz pomoć naših logičkih sposobnosti i kategorija koje proizilaze iz same strukture naše intencionalnosti ukaže na strukture jezika, svijeta, svijesti i mišljenja.

Prema velikom austrijskom matematičaru Kurtu Gödelu (koji se, ne treba zaboraviti, divio Husserlu) bit efektivnog mišljenja sastoji se u sposobnosti da se odvoji bitno od nebitnog³⁰ – u ovome smislu za fenomenologiju možemo reći da je uspjela u tome izdvojivši bitne probleme sa kojima se danas susreće ne samo filozofija već čitav niz znanosti i disciplina. To su redom problemi koje razmatra i Merleau-Ponty, problemi svijesti, pamćenja, jezika, govora, značenja, poimanja prostora i vremena, odnosi mentalnih i fizičkih stanja. Merleau-Pontyjeva fenomenologija pokazala se i više no plodnom i utjecajnom nakon svega što je uslijedilo u francuskoj filozofiji nakon njega; upravo on je otvorio put za svu kasniju teoriju. Leonard Lawlor u svome eseju *Bit i jezik: ruptura u Merleau-Pontyjevoj filozofiji* sjajno pokazuje vezu između Merleau-Pontyjeve kasne filozofije i koncepcije/filozofije jezika koja kod kasnog Merleau-Pontyja (od 1947. i tzv. jezičkog obrata kod Merleau-Pontyja) zadobija mjesto važnije od percepcije; upravo se jezik pokazuje kao fundamentalna i fundirajuća ideja, koja će, kako nam je poznato prije svega u poststrukturalizmu a zatim i postmodernizmu, postati centralno mjesto iz kojeg je tek moguće misliti o konstituciji subjekta i subjektivnosti (Foucault, Derrida, Lacan). Naravno, nipošto ne smijemo zanemariti niti utjecaj koji je fenomenologija Merleau-Pontyja imala na različite feminističke teorije i teoretičarke; Nansy Fraiser se primjerice u svome djelu *Throwing like a girl and other essays* oslanja upravo na Merleau-Pontyja, odajući mu na neki način (po)čast koju je sigurno zaslužio kada govorimo o feminističkim

³⁰ Citirano u: Wang, H. (1996): *Logical Journey, from Gödel to philosophy*. London, Cambridge: MIT Press.

teorijama uopće. Merleau-Ponty je prvi u filozofiji theoreina ukazao na značaj seksualnosti i spolnosti kao onoga što bitno i isključivo pripada „fizičkim subjektima“ i upravo zbog toga je njegova filozofija danas više nego ikada dijelom mnogih interdisciplinarnih istraživanja i proučavanja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Aho, A. K. (2009): *Heidegger's Neglect of the Body*. Albany: State University of New York Press.
2. Carman, T. (2008): *Merleau-Ponty*. London, New York: Routledge.
3. Clarke, D. M. (2003): *Descartes theory of mind*. New York: Oxford University Press.
4. Couzens, H. D. (2009): *The time of our lives, A Critical Study of Temporality*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
5. Cspregi, G. (2006): *The clever body*. Alberta: University of Cagliari Press.
6. Dillon, M.C. (1988): *Merleau-Ponty's Ontology*. Indianapolis : Indiana University Press.
7. Dorfman, E. (2007): *Reapandre à voir le mond: Merleau-ponty face au miroir lacanien*. Dordecht: Springer.
8. Dorfman, Eran. (2007): 'Freedom, perception and radical reflection', U: T. Boldwin (2007): *Reading Merleau-Ponty*. London, New York: Routledge.
9. Dupond, P. (2001): *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition.

10. Engel, P. (2009): 'Psychology and Metaphysics from Maine de Biran to Bergson', U: S. Heinämaa, M. Reuter (ur.) (2009): *Inquiries into the Soul from the late Scholasticism to Contemporary Thought*. Dordrecht: Springer.
11. Fuchs, T. (2010): 'The Psychopathology of Hyperreflexivity'. *The Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 24/ No. 3, Penn State University Press, 239-255.
12. Green, M. (1974): *The Knower and the Known*. Berkley, L.A., London: University of California Press.
13. Heidegger, M. (1982): *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
14. Heidegger, M. (1985): *Bitak i Vrijeme (Being and Time)*. Zagreb: Naprijed.
15. Heidegger, M. (1996): *Kraj filozofije i zadaća mišljenja (The End of Philosophy and the Task of Thinking)*. Zagreb: Naprijed.
16. Heidegger, M. (2001): *Zollikon Seminars*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
17. Heinämaa, S. (2009): 'Phenomenological responses to gestalt Psychology', U: S. Heinämaa, M. Reuter (ur.) (2009): *Inquiries into the Soul from the late Scholasticism to Contemporary Thought*. Dordrecht: Springer, 263-284.
18. Henry, M. (1975): *Philosophy and Phenomenology of the body*. The Hague: Martinus Nijhoff.
19. Honderich, T. (ur.) (2005): *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
20. Husserl, E. (1970): *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
21. Lawlor, L. *Essence and Language: The rupture in Merleau-*

Ponty's philosophy. Dostupno na : <http://www.o-p-o.net/essays/LawlerArticle.pdf>(pristupljeno: 13. 1. 2011.).

22. Lanigan, L. R. (1972): *Speaking and semiology, Maurice-Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication.* The Hague - Paris: Mouton.
23. Lindemann, G. (2010): 'The Lived Human Body from the Perspective of the shared World (Mitwelt)'. *The Journal of Speculative Philosophy*, Penn State University Press, Vol. 24/No. 3, 275-291.
24. Macann, C. (1993): *The four phenomenological philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty.* New York, London: Routledge.
25. Mensch, R. J. (2001): *Postfoundational phenomenology, Husserlian Reflections on Presence and Embodiment.* USA: Pennsylvania University Press.
26. Merleau-Ponty, M. (1964): *Sense and Non-Sense.* Evanston, Illinois : Northwestern University press.
27. Merleau-Ponty, M. (1975): 'Éloge de la philosophie, et autres essais'. *Idées.* no. 75, Paris: Gallimard.
28. Merleau-Ponty, M. (1984): *Struktura ponašanja (The Structure of Behaviour).* Beograd: Nolit.
29. Merleau-Ponty, M. (1990): *Fenomenologija percepcije (Fenomenology of Perception).* Sarajevo: Veselin Masleša.
30. Merleau-Ponty, M. (2001): *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul .* New York: Humanity books.
31. Morera, J. I. (1987/88): 'Problemática del yo en Maine de Biran'. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica.* No. 22 , 185- 197.
32. Perović, D. (2006): *Levinas versus Heidegger: ontološka i etička*

- diferencija i pitanje ljudske zajednice (Levinas versus Heidegger: ontological and ethical difference and the question of human community). Beograd: Jasen.
33. Pietersma, H. (2000): *Phenomenological epistemology*. New York, Oxford : Oxford University Press.
34. Priest, S. (1998): *Merleau-Ponty*. London, New York: Routledge.
35. Rescher, N. R. B. (1979): 'The logic of inconsistency. A study in Non-Standard Possible-World Semantics and Ontology'. *American Philosophical Quarterly*.
36. Shusterman, R. (2008): *Body Consciousness, A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press.
37. Slatman, J. (2009): 'Transparent Bodies: Revealing The Myth Of Interiority', U: R. Vall, C. Yeh i J.S. Mostow (ur.) (2009): *The Body Within: Art, Medicine and Visualization*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
38. Sloterdijk, P. (1992): *Doći na svijet, dospjeti u jezik (Coming Into the World, Coming to a Language)*. Zagreb: Naklada MD.
39. Smith, A.D. (2007): 'The flesh of perception: Merleau-Ponty and Husserl', U: T. Boldwin (ur.) (2007): *Reading Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 1-23.
40. Tauber, J. (2007): *Reading Merleau-Ponty: Cognitive Science, Pathology and Transcendental Phenomenology*. Dostupno na: <http://ses.library.usyd.edu> (pristupljeno: 10. 01. 2011.).
41. Toadvine, T. (2007): „Strange Kinship“: Merleau-Ponty on the Human-Animal Relation. *Analecta Husserliana, Volume XCIII, Phenomenology of life- from the animal soul to the human mind*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 17-33.
42. Ted T., Lawlor, L. (ur.) (2007): *The Merleau Ponty Reader*.

Evanston, Illinois: Northwestern University press.

43. Todes, S. (2001): *Body and World*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
44. Vlaisavljević, U. (2003): *Merleau-Pontyjeva semiotika percepcije (Merleau-Ponty's Semiotics of Perception)*. Sarajevo: Atelje za filozofiju, društvene znanosti i psihoanalizu.
45. Wang, H. (1996): *Logical Journey, from Gödel to Philosophy*. London, Cambridge: MIT Press.

TEŽNJA FILOZOFA PREMA SMRTI U PLATONOVOM *FEDONU*

Ljubiša PRICA

University of Zagreb, Croatian Studies
Borongajska 83d, 10000 Zagreb
E-mail: ljprica@gmail.com

ABSTRACT

Sokrat u Platonovom dijalogu *Fedon* iznosi tvrdnju da će svatko tko je filozof poći što je prije moguće u smrti te da je samoubojstvo zabranjeno. U tekstu razmatram odnos između dva dijela ove na prvi pogled paradoksalne tvrdnje. Cilj je analizom pokazati da Murrey Miles nije uspio dokazati na koji je način moguća nekonzistentnost spomenute Sokratove tvrdnje i potom argumentacija u prilog tezi da je Sokrat obranom filozofskog načina života kao brige za smrt otklonio sumnju u konzistentnost tvrdnje. Razlog tome je i to što, za razliku od pitagorejske apsolutne zabrane samoubojstva, čini se da niti Platon niti Sokrat u dijalogu na to stajalište nisu obvezani. Sokrat je na kraju pod pritiskom institucije tehnički počinio u suvremenom smislu samoubojstvo ispijanjem otrova. Time je također pokazao praktičnu dosljednost svoga učenja prema kojemu filozof metaforički teži prema smrti brinući se tijekom života za dušu čime se indirektno odvaja od tijela i tjelesnog.

Ključne riječi: samoubojstvo, duša, tijelo, život, smrt, paradoks, konzistentnost, racionalno, iracionalno, moralno, ne-moralno, metafora, bog.

THE PHILOSOPHER'S STRIVING TOWARDS DEATH IN PLATO'S *PHAEDO*

In Plato's dialogue *Phaedo*, Socrates claims that any philosopher will go as soon as possible in death and that suicide is forbidden. Consideration of these two – seemingly paradoxical – assertions is the main focus of this article. The aim is to show through analysis that Murrey Miles failed to prove the possibility of inconsistency of the aforementioned Socrates' claim, as well as to argue the thesis that Socrates removed the suspicion of inconsistency by defending the philosophical way of life as caring for the death. The reason is that, unlike the Pythagorean absolute prohibition of suicide, it seems that neither Plato nor Socrates in the dialogue is obligated to this view. At the end, under institutional pressure, Socrates technically committed suicide, in the contemporary sense, by drinking poison. Therefore, he also proved practical consistency of his teaching, according to which the philosopher metaphorically aims at death by caring for the soul during the lifetime, thus, indirectly, he separates himself from the body and the physical.

Key words: suicide, soul, body, life, death, paradox, consistency, rational, irrational, moral, non-moral, metaphor, god.

1.0 Uvod

Čekajući smrt u zatvoru na koju je osuđen zbog navodnog kvarenja mladeži i bezboštva, Sokrat svoj zadnji dan života provodi u razgovoru s prijateljima o pitanjima koja se tiču života i smrti. Već na početku samog Fedonovog pripovijedanja razgovora Ehekratu, nailazimo na ključnu metaforu koja je zapravo anticipacija glavne teme dijaloga. Naime, jedanaestorica atenskih zatvorskih službenika oslobodili su Sokrata od okova (*Fedon*, 59e6), što se može metaforički shvatiti kao oslobađanje Sokratove duše od okova tijela (Cf. Gallop, 1975, U: Plato, 1975, 76). Na to se nadovezuje i Sokratov kratki govor o odnosu stanja ugone prema navodnom suprotnom stanju boli. Gallop analizira ovaj odnos razmatrajući tri pitanja: jesu li ugon i bol doista suprotnosti, u kojemu se smislu ne mogu pojaviti istovremeno i mogu li koegzistirati u istom subjektu, te zašto se smatra da su nerazdvojivo povezani. (Cf. *Ibid.*, 76-78). Naravno, to zaista jesu zanimljiva i relevantna pitanja, međutim ponešto je čudno da ne spominje moguću vezu između Sokratovog oslobađanja okova i govora o spomenutom odnosu između stanja ugone i bola. U jednom slobodnijem dramaturškom smislu, to dvoje bi se moglo shvatiti kao šira metaforička slika oslobađanja od okova kojom se implicitno nagovještava tematika odnosa duše i tijela, života i smrti. Dakle shvatimo li metaforički, oslobađanje okova bi simboliziralo oslobađanje od okova tijela i tjelesnog te prelazak iz stanja neugode u stanje ugone a upravo je to, zajedno s razmatranjem samoubojstva kao kraćeg puta prema smrti, tema kojom se bavim u ovom radu. Pri tome ne želim reći da je za Sokrata cjelokupni život doslovno bol a smrt nešto ugodno, već radije da bol simbolizira težnju i napor prema ostvarenju određenog cilja.

Rad je podijeljen na pet dijelova. U prvom dijelu (2.0) izlažem ono što Gallop naziva „prividni paradoks“ između tvrdnje (i), da će svatko tko je filozof poći u smrt što je prije moguće i tvrdnje (ii) da je samoubojstvo zabranjeno. U drugom dijelu (3.0) argumentiram da Murray Miles nije uspio pokazati da je kontradikcija između (i) i (ii) moguća tek ako se prihvate dvije „prešutne doktrine“ za koje je Platon možda pretpostavljao da su poznate. U trećem dijelu (4.0) izlažem dva Sokratova razloga zbog kojih je samoubojstvo zabranjeno i sugeriram da tvrdnju (ii) treba shvatiti u kvalificiranom smislu. U četvrtom dijelu

(5.0) argumentiram da je Sokrat iznošenjem obrane filozofskog načina života otklonio prividnu nekonzistentnost između (i) i (ii), te opasnost od Kebetovog argumenta da bi bilo iracionalno da filozofi, koji bi trebali biti najmudriji, žele što prije umrijeti i pobjeći od svojih gospodara koji su najbolji od onih koji postoje. U petom dijelu (6.0), koji je ujedno zaključak, odgovaram na pitanje kada je prema Sokratu iz *Fedona* dopušteno počiniti samoubojstvo i zbog čega Sokrat nije imao razloga za strah od smrti kada je počinio samoubojstvo popivši otrov.

2.0 Prividni paradoks

Vjerojatno pitanje samoubojstva nije jedino ozbiljno, pa ni fundamentalno pitanje filozofije kako je mislio Albert Camus, ali svakako se u *Fedonu* vrlo brzo nameće kao prvo bitno pitanje. Naime, nakon što je odgovorio Kebetu na pitanje zbog čega je počeo pisati pjesme, Sokrat preko Kebeta poručuje Eueni, vjerojatno uz dozu ironije jer je Euen bio pjesnik i sofist, da pođe za njim što je prije moguće ako je pametan i filozof. (61b8-c9) Međutim, Sokrat će uskoro nadodati i sljedeće: „Moguće je, doduše, da on neće učiniti nasilje prema sebi: kažu da je to zabranjeno“. (61c9-10) Time je Sokrat samo izrazio svoju pretpostavku da Euen vjerojatno neće počiniti samoubojstvo i da neki ljudi smatraju da je to zabranjeno učiniti, a da zapravo nije iznio svoje stajalište o samoubojstvu. Kebet ovdje uočava moguću kontradikciju, ono što će Gallop nazvati prividnim paradoksom (Cf. Gallop, 1975, U: Plato, 1975, 76): (i) svatko tko je filozof poći će u smrt što je prije moguće, ali (ii) neće počiniti samoubojstvo jer je ono zabranjeno. (Cf. Ibid., 61d2-5).

Platon je dijalog smišljeno koncipirao tako da Sokrat prvo odgovara na Kebetovo pitanje o razlozima zabrane samoubojstva (61e5-6), pa tek potom što Sokrat podrazumijeva pod (i), tj. da će filozof poći u smrt što je prije moguće. Sokrat rezimira Kebetovo čuđenje u sljedećem, teško razumljivom odlomku:

„Možda će ti se, doduše, činiti čudnim ako je *to* samo od svih stvari nekvalificirano [bezuvjetno važeće], i nikada se ne događa kao druge stvari ponekad i za neke ljude, da je bolje za čovjeka da bude

mrtav nego živ; i za one za koje je bolje da budu mrtvi, možda ti se čini čudnim ako za te ljude nije sveto da sebi učine dobro, već moraju čekati drugog dobrotvora.“ (Ibid., 62a2-8)

Najveći problem i ključ razumijevanja predstavlja na što se odnosi „to“ u rečenici. Gallop u bilješkama detaljno analizira ovaj odlomak i nudi pet rješenja na što bi se „to“ moglo odnositi (Cf. Gallop, 1975, U: Plato, 1975, 80-82): 1) na pretpostavku da je smrt poželjnija od života; 2) na pretpostavku da je život poželjniji od smrti; 3-5) zabrana samoubojstva. Posljednje se rješenje, s obzirom na kontekst prethodnog odlomka gdje Kebet pita Sokrata na kojemu se razlogu temelji zabrana samoubojstva i da je čuo od pitagorejca Filolaja u jednoj prilici da se to ne smije učiniti (Cf. Ibid., 61e5-9), čini najprimjerenije. Dakle, prvi dio rečenice može se shvatiti kao točnija formulacija onoga što Sokrat pretpostavlja da Kebeta čudi: kako to da je zabrana samoubojstva nekvalificirana, tj. vrijedi apsolutno ili kako Gallop kaže „nije pod utjecajem dodavanjem dobrog ili lošeg“ (Ibid., 1975, 82)? Također, ništa ne upućuje da su Sokrat ili Platon obvezani na takvo stajalište o samoubojstvu, jer Sokrat samo prenosi pitagorejsko učenje, a Platon u devetoj knjizi *Zakona* ipak dopušta iznimke u kojima je samoubojstvo dopušteno. Samoubojstvo je za Platona prema *Zakonima* kukavički čin odustajanja (873c10-11) osim u slučajevima: 1) ako je netko nepopravljivo zle prirode, tj. moralno neizlječiv (čini bezbožna i destruktivna djela) (853d-c5); 2) ako je samoubojstvo naređeno od strane grada pravnom odredbom (873c7-8); 3) ako je netko primoran na samoubojstvo velikom i neizbježnom nesrećom (873c8-9); 4) ako je netko doživio takvu sramotu s kojom ne može dalje nastaviti živjeti (873c9-10). (Cf. Cholbi, 2009) .

Drugi dio odlomka odnosi se na ono što Gallop smatra da je za Kebeta paradoksalno, naime na prividnu proturječnost između tvrdnje (1) za neke je ljude bolje da su mrtvi (filozofe) i (2) samoubojstvo je zabranjeno (Gallop, 1975, U: Plato, 1975, 80). Sokrat će tome dodati da bi se istovremeno tvrditi (1) i (2) činilo nerazumnim. (62b1-2) Tvrdnja (1) odnosi se na (i) filozofe koji će poći u smrt što je prije moguće, a (2) na tvrdnju (ii), tj. da nitko neće počinuti samoubojstvo jer je zabranjeno.

3.0 Neuspješnost Murray Milesovog pokušaja konstrukcije prividnog paradoksa

Murray Miles u članku *Plato on suicide (PHAEDO 60C-63C)* postavlja pitanje je li uopće moguće govoriti o prividnom paradoksu između tvrdnji (i) i (ii) koji bi implicirao njihovu kontradiktornost, bez dodatnih pretpostavki koje se tiču Sokratovih moralnih stavova? (Cf. Miles, 2001, 246). Ne pretpostavimo li neku moralnu teoriju kakva se u *Fedonu* uopće ne spominje, smatra Miles, ne postoji nikakva kontradiktornost između dvije logički neovisne tvrdnje (i) i (ii), pa prema tome niti paradoksa. Razlog tome je što je (i) normativna ne-moralna tvrdnja koja povlači za sobom da filozof želi umrijeti i da je ne željeti umrijeti u ne-moralnom smislu loše – iracionalno, jer je smrt za filozofa ne-moralno dobro, te da je samoubojstvo u ne-moralnom smislu ispravno, a tvrdnja (ii) je moralna zabrana, propisana od strane bogova. (Cf. Ibid., 247-250)

Da bi pokazao kako je moguća nekonzistentnost između (i) i (ii), Miles pokušava formulirati „neizrečene doktrine“ za koje je Platon možda pretpostavljao da su Kebetu i ostalim prisutnim slušateljima u *Fedonu* poznate od prije. Prva je (iii) „da svako racionalno (ili mudro) ljudsko djelovanje teži prema dobrom (ili barem postizanju boljeg i izbjegavanju goreg).“ (Ibid., 2001, 251). Riječ je o doktrini kojoj izvor nalazi u *Menonu* i *Apologiji* te koja je jedna od postavki eudaimonizma. Druga neizrečena doktrina je da (iv) „bogovi žele (i uvijek zapovijedaju) ono što je najbolje za čovječanstvo“ (Ibid., 251) kojoj pozadinu nalazi u *Eutifronu*.

Iz premise (i) i premise (iii) možemo logički zaključiti da je (v) za filozofa samoubojstvo moralno dopušteno (Cf. Ibid., 2001, 252) što je kontradiktorno zabrani samoubojstva iz tvrdnje (ii).

Nadalje, budući da je vrlina nužna da bi nešto bilo dobro, sve što je postignuto na moralno loš način nije ne-moralno dobro koje doprinosi eudaimoniji (Cf. Ibid., 2001, 248), pa iz pretpostavke (iii) i pretpostavke (ii) dobivamo zaključak (vi) smrt izazvana samoubojstvom nije dobro u ne-moralnom smislu ni za koga. (Cf. Ibid., 2001, 253) Čini se da je (vi) u kontradikciji s (i). Osim toga, iz premise (ii) i premise (iv) dolazimo do zaključka (vi) koji je u suprotnosti s premisom (i).

Dakle, Milesova je tvrdnja da (i) i (ii) nisu kontradiktorne tvrdnje

sve dok se ne prihvate dodatne tvrdnje (iii) i (iv), a koje je Kebet mogao imati na umu kada se čudio kako to da samoubojstvo nije dopušteno ako filozof treba poći u smrt što je prije moguće. Iako je vjerojatno u pravu kada tvrdi da (i) i (ii) nisu kontradiktorne tvrdnje, čini se da Miles nije uspio uspješno dokazati izvor moguće kontradiktornosti. Razlog tome je što proizvoljno uzima navodna Sokratova učenja. Naime, lako je moguće dodati još jednu pretpostavku prema kojoj (iii**b**) filozof nakon spoznaje ideje dobra ima moralnu obvezu aktivnog društvenog djelovanja. Tvrdnja (iii**b**) je svakako moralna tvrdnja kojoj se temelj nalazi u sedmoj knjizi Platonove *Države*. Tamo Sokrat poslije izlaganja usporedbe o špilji izričito kaže da nakon dijalektičkog uspona i konačne spoznaje ideje dobra filozof ne smije ostati u čistoj kontemplaciji jer ima moralnu obvezu prema državi koja ga je obrazovala i njenim stanovnicima obnašanja funkcije vladara za koju je najkompetentniji. (*Država*, 519c7-520c1) Prema tome, u tome kontekstu čini se da je sreća zajednice nadređena sreći pojedinca.

Imajući na umu pretpostavku (iii**b**) jasno je da iz pretpostavke (i), da će filozofi poći u smrt što je prije moguće, te pretpostavke (iii), da svako racionalno ljudsko djelovanje teži prema dobrom, ne možemo zaključiti (v), da je za filozofa samoubojstvo moralno dopušteno. Stoga, nema ni kontradikcije između (i) i (ii). Tvrdnja (i) doista kaže da filozof treba poći u smrt, pa čini se čak i to da je za filozofa bolje biti mrtav nego živ (*Fedon*, 62a4-5), ali ne kaže bilo kada ili kada filozof to želi, već „što je prije moguće“ jer treba čekati drugog dobrotvora (62a7-8), tj. trenutak kada će bog smatrati da je to nužno (62c6-8). Dakle (i) se svakako slaže s tvrdnjom (iv), da bogovi žele ono što je za ljude najbolje. Slaže se također i s (iii**b**), da filozof nakon spoznaje ideje dobra ima moralnu obvezu aktivnog društvenog djelovanja bez obzira na to, (i), želi li umrijeti kako bi time ostvario neko ne-moralno dobro, s (iii), da treba težiti dobru u svom djelovanju te napokon s (ii), da ne smije počinuti samoubojstvo.

Potrebno je još razmotriti Milesovu tvrdnju da je tvrdnja (vi), smrt izazvana samoubojstvom nije dobro u ne-moralnom smislu ni za koga, u kontradikciji s pretpostavkom (i), da će filozof poći u smrt što je prije moguće. Međutim, čini se da izravne kontradikcije između (vi) i (i) zapravo nema jer da bi je bilo u (i) bi se trebalo tvrditi nešto tipa: filozof treba učiniti samoubojstvo jer je to za njega ne-moralno dobro.

U (i) se tvrdi samo da filozof treba poći u smrt što je prije moguće, a kada i na koji način će poći u smrt ovisi kako nešto kasnije saznajemo o bogovima. (62c6-8) Osim toga tvrdnja (iiib) filozofa moralno obvezuje na djelovanje u korist države.

4.0 Sokratovi razlozi za zabranu samoubojstva

Dva su razloga koja Sokrat eksplicitno daje za zabranu samoubojstva. Prvi se razlog nalazi u vjerojatno orfičkom „tajnom učenju“ da se ljudi nalaze u zatvoru iz kojega ne smiju pobjeći (62b2-5). Gallop pretpostavlja da se ovdje radi o orfičkoj doktrini zatvorenosti duše unutar tijela tijekom života. (Gallop, 1975, 83) Sokrat u *Kratilu* objašnjavajući riječ „tijelo“ spominje učenje prema kojemu je tijelo grobnica u kojoj duša ispašta grijeha (*Cratylus*, 400c), a u *Gorgiji* prenosi misao nekog mudraca da je tijelo grob duše i da smo mi sada ustvari mrtvi (*Gorgias*, 493a1-2). Sokrat nije objasnio zbog čega bi točno bilo zabranjeno samoubojstvo na osnovi ovog razloga. Možda jer bi samoubojstvom prekinuli zasluženu kaznu za grijeha iz prošlog života i nastavili krug reinkarnacije uskrativši si mogućnost konačnog izbavljenja od tjelesnog svijeta?

Drugi je razlog zbog kojega nije „sveto“ počiniti samoubojstvo (62a5-9) to da su ljudi posjed bogova koji se brinu za njih. Ako bi netko počinio samoubojstvo, pita se Sokrat, ne bi li se bog naljutio i kaznio pojedinca analogno robovlasniku kojemu rob počinio samoubojstvo bez njegove volje? (62c) Valja uočiti da je besmrtnost duše već pretpostavljena postmortalnom kaznom od strane bogova. (Cf. Warren, 2001, 98) Očito je da Sokrat, osim besmrtnosti duše, ovdje prešutno pretpostavlja da su bogovi dobri bogovi koji čine ono što je za ljude najbolje.

„Dakle, možda u tom slučaju nije nerazumno da se ne bi trebalo počiniti samoubojstvo sve dok bog ne pošalje neku nužnost kao što je ova pred nama.“ (Plato, 1975, 62c6-8)

Stajalište o samoubojstvu izrečeno u citatu je prvo koje bi se moglo pripisati Sokratu. Prije toga, od 61b8 do 62c6, teško da bi mu se

mogao pripisati neki stav o samoubojstvu koji bi zaista bio njegov, jer je samo nastojao rekonstruirati i razložiti pitagorejsko učenje o zabrani samoubojstva. Sokrat, dakle, ne smatra da je samoubojstvo zabranjeno u svakom slučaju (Cf. Gallop, 1975, U: Plato, 1975, 86), pa primjerice samoubojstvo trovanjem po državnoj zapovijedi ne bi bilo nedopušteno ili moralno loše. Zbog toga se (ii) treba shvatiti ipak u kvalificiranom smislu, što znači da je samoubojstvo zabranjeno sve dok bog ne pošalje neki znak u obliku nužnosti.

Hume je u eseju *On Suicide* dobro uočio problem koji se tiče drugog razloga zbog kojega je samoubojstvo zabranjeno: ako bi samoubojstvo bilo zabranjeno jer predstavlja čin protivan božjoj volji, onda nema razloga zašto ne bi bilo zabranjeno promijeniti prirodni tijek i primjerice ukloniti se od drveta koje pada na mene ili nekoj drugoj nesreći kojoj sam izložen. S obzirom da bog ne sprječava ljudsko mijenjanje prirodnog tijeka, prema Humeu, nema razloga da sprječava samoubojstvo označavajući ga lošim činom. (Cholbi, 2008) Postavlja se pitanje kako prepoznati da je bog „poslao neku nužnost“ (62c6-8), tj. znak da je vrijeme za umranje? Ako međutim pretpostavimo da nemamo slobodnu volju, te bog određuje sve što će se dogoditi pa i kada i kako ćemo umrijeti, onda samoubojstvo nije moralno loše djelovanje protivno božjoj volji.

5.0 Sokratova obrana filozofskog načina života kao ključ rješenja prividnog paradoksa i obrana od Kebetovog prigovora

Kebet prihvaća argumente protiv samoubojstva, no uočava moguću kontradikciju između (i), da filozof treba poći u smrt što je prije moguće i drugog argumenta protiv samoubojstva, tj. da smo mi ljudi posjed bogova koji se brinu za nas. (Cf. Miles, 2001, 254) Argument koji slijedi usmjeren je protiv tvrdnje (i). Pod pretpostavkom da su ljudi božji posjed za koji se brine, čini se nerazumnim da filozofi koji bi trebali biti najmudriji od svih ljudi žele što prije umrijeti i tako pobjeći u slobodu od svojih gospodara koji su najbolji od onih koji postoje. Dakle, bilo bi iracionalno ne ostati s takvim dobrim gospodarom što je duže moguće. (62c9-62e7) To bi bio utilitaristički stav da filozofi neće željeti smrt što je prije moguće jer je za njih korisnije živjeti nego

umrijeti jer se bogovi brinu za njih i njihovo dobro.

Suprotno Gallopu, Milestvrđidase Sokratovom obranom filozofskog načina života koja slijedi ne uklanja prividna kontradiktornost između (i) i (ii) već samo argumentira protiv Kebetovog argumenta protiv (i). (Cf. Ibid., 253-255) Ipak, čini se da je Sokrat neizravno govorom o filozofskom načinu života otklonio moguću sumnju u konzistentnost između (i) i (ii).

Sokratova obrana filozofskog načina života ima za cilj razjasniti na koji način filozof treba poći bez straha u smrt što je prije moguće i indirektno zašto nije dozvoljeno oduzeti sam sebi život dok bog ne pošalje neki znak. Čovjek koji se bavi filozofijom cijeli svoj život ne treba se osjećati nesigurnim kada dođe vrijeme za smrt (63e9-64a1), jer je filozofiranje prakticiranje umiranja i smrti (64a4-6). Prema tome, baviti se filozofijom znači „pripremati se za smrt“. Ali, što to zapravo znači „priprema za smrt“ koju prakticira filozof? Po čemu se život istinskog filozofa razlikuje od života običnog čovjeka i u konačnici samoubojice?

Za razliku od drugih ljudi, istinski se filozof u prvom redu brine za dušu, ignorirajući i odbacujući kao bezvrijedno sve što je vezano za tjelesno koliko je to god moguće (64d8-e6): „filozof se razlikuje od drugih ljudi u oslobađanju svoje duše što je više moguće od zajedništva s tijelom.“ (64e8-65a1) Dakle, filozof se priprema za smrt na način da razdvaja svoju dušu od tijela još tijekom života. Budući da Sokrat definira smrt kao „razdvajanje duše od tijela“ (64c5-6) a stanje nakon što je nastupila smrt (biti mrtav) kao međusobnu razdvojenost duše i tijela (64c5-8), filozofova priprema za smrt je ustvari „practiciranje smrti“ kojom će se kada nastupi konačno razdvojiti duša od tijela.

Naravno, duša se od tijela može razdvojiti i običnim samoubojstvom, pa se filozof ne bi razlikovao od samoubojice ni u čemu bitnom ukoliko ne bi postojao neki „viši“ cilj pripreme za smrt. Taj cilj je prema Sokratu potpuno dosezanje čiste istine nakon smrti, a da bi za to bila sposobna, duša mora biti slobodna, potpuno neometana i neovisna o prohtjevima tijela i osjetilnog svijeta. (66b-67a2) Da bi jednom kada čovjek umre njegova duša bila sposobna doseći istinu i mudrost, nije dovoljno samo čekati smrt u neznanju. Potrebno je još za vrijeme života, poput stanovnika špilje iz *Države* koji se oslobodi okova i započne svoj put dijalektičkog uspona prema ideji dobra metaforički

predstavljene suncem, aktivno pripremati dušu za smrt na način da se očisti od svega tjelesnog koliko je to moguće (67a2-b) i posveti intelektualnom životu. Koncentracijom na tjelesno i užitke vezujemo dušu za tijelo i tako onemogućujemo kada smrt jednom nastupi da se lagano rastavi, a duša ostvari cilj spoznaje istine. Dakle, usmjeravanjem pažnje na tjelesno ne postizemo isti učinak razdvajanja duše od tijela kao usmjeravanjem na dušu. (Cf. Warren, 2001, 103).

Iz konteksta onoga što je rečeno, ne ulazeći u problematiku mnogobrojnih pitanja koja bi se do sada mogla postaviti, logički se može zaključiti da je nasilno razdvajanje duše od tijela samoubojstvom zabranjeno „sve dok nas bog ne oslobodi“ (67a6) jer bi tim „nesvetim“ činom zaustavili proces čišćenja koji se događa pripremom za smrt posredstvom filozofije i tako nastavili ciklus reinkarnacije jer duša ne bi bila sposobna odvojiti se od tjelesnog i konačno spoznati dobro i ostale ideje, te se tamo zauvijek nastaniti. (Cf. Ibid., 2001, 104) Čini se da je na taj način uklonjena nedoumica između tvrdnje (i), da će svatko tko je filozof poći u smrt što je prije moguće, bez osjećaja nesigurnosti i (ii) da neće počinuti samoubojstvo jer je ono zabranjeno, ali i otklonjena opasnost od Kebetova prigovora da bi bilo iracionalno da filozofi, koji bi trebali biti najmudriji od svih ljudi, žele što prije umrijeti i tako pobjeći u slobodu od svojih gospodara koji su najbolji od onih koji postoje.

6.0 Zaključak

Filozof ukoliko je istinski filozof teži prema smrti živeći filozofskim načinom života kako bi se naposljetku oslobodio okova tjelesnosti i jednom kada nastupi smrt njegova duša konačno ostvarila spoznaju čiste istine. Iz svega što je do sada rečeno čini se da nema nekonzistentnosti u Sokratovoj tvrdnji da filozof neće počinuti samoubojstvo sve dok bog ne pošalje neki znak u svojoj težnji prema smrti. Tu se nameće još jedan problem. Kada je prema Sokratu iz *Fedona* zapravo dopušteno počinuti samoubojstvo? Iz 62c6-8 i 67a6 čini se da bog na neki način pošalje znak kada je to dopušteno. Ali, kako možemo biti sigurni da je znak od boga i da želi da umremo?

Uzmimo za primjer upravo Sokratovu situaciju. Od države je osuđen na smrt i zatvoren u zatvor, te je naređeno da popije otrov.

Obično se mislilo i još uvijek se često misli da je Sokrat ubijen od strane države, međutim R. G. Frey je svojom raspravom *Did Socrates Commit Suicide?* pokazao da je Sokrat, iako je njegova smrt naređena od države, počinio samoubojstvo. (Cf. Frey, 1978, 106-108) Sokrat je imao izbor između toga da svojevrijedno iz vlastite ruke popije otrov i toga da odbije popiti otrov s posljedicom da mu prisilno uliju otrov u usta ili ga na neki drugi način ubiju. Budući da je izabrao prvo i sam popio otrov znajući da će posljedica ispijanja biti smrt, Sokrat nije počinio ništa drugo nego samoubojstvo; iako, doduše, pod pritiskom situacije stvorene od strane institucije. Frey zaključuje raspravu riječima: „činjenica da je Sokrat umro plemenitom i dostojanstvenom smrću ne pokazuje da nije počinio samoubojstvo, već prije da samoubojstvo ne mora biti neplemenito i nedostojanstveno.“ (Ibid., 1978, 108).

Zbog čega je Sokrat bez straha počinio samoubojstvo popivši otrov? Da se filozof ne treba bojati smrti ako je istinski ljubitelj mudrosti jasno je iz prijašnjeg izlaganja (cf. 68b3-c3), međutim, zbog čega se Sokrat ne boji popiti otrov iz vlastite ruke? Sjetimo se da je Platon u *Zakonima* dopustio samoubojstvo ako je naređeno od strane grada pravnom odredbom (*Zakoni*, 873c7-8). U *Fedonu* Sokrat zastupa stajalište da je samoubojstvo zabranjeno „sve dok bog ne pošalje neku nužnost kao što je ova pred nama“. (62c7-8) Znači li to da Sokrat smatra da je zapravo bog odgovoran za to da ga je država osudila ili želi reći da mu je bog poslao znak da je uskoro vrijeme za smrt? Ako je prvo točno, onda je Sokrat opravdano počinio samoubojstvo i nema razloga za strah da je učinio nešto moralno loše jer samoubojstvo ne može biti „nesveto“ sve dok ga bog koji je svet i dobar želi te je radi toga stvorio situaciju u kojoj je to moguće.

Međutim, što ako je riječ o božjem znaku, može li Sokrat biti siguran u to da je situacija u kojoj se nalazi doista božji znak koji mu poručuje da je vrijeme za smrt pa je opravdano da počini samoubojstvo? Sokrat zapravo nije potpuno siguran. Siguran je čini se jedino u to da je tijekom života učinio baš sve za to da pripremi i očisti svoju dušu za smrt nastojeći se približiti što je više moguće bogovima te da će se nakon što umre vidjeti je li to činio dobro i time nešto postigao. (69d1-7) Da je doista učinio sve što je mogao, Platon je naznačio još pri početku dijaloga kada Sokrat priča o snu koji je često sanjao, a u kojemu mu se savjetuje da se bavi umjetnostošću i da ju vježba. Naime, nakon presude

i sve bliže smrti, nesiguran u značenje sna, pomislio je da mu san ne nalaže kako je do tada mislio bavljenje filozofijom, već „umjetnošću u popularnom smislu“ te je stoga započeo spjevavati stihove kako bi „ispunio svetu dužnost“. (60d7-b2) Sokrat ispija otrov počinivši tako samoubojstvo bez imalo straha od smrti pokazavši i praktičnu dosljednost jer je siguran u čistoću svoje duše. (Cf. Warren, 2001, 104-105) Svako opiranje bilo bi iracionalno opiranje i prolongiranje nužnosti koju je bog poslao i koju bi se u krajnjoj liniji moglo interpretirati kao neželjenje smrti, a upravo je smrt ono za što se filozof tijekom života priprema i čemu u metaforičkom smislu teži.

BIBLIOGRAFIJA

1. Cholbi, M. (2009): ‘Suicide’, U: E. N. Zalta (ed.) (2009): The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/suicide/> (pristupljeno: 22. 02. 2011.).
2. Frey, R. G. (1978): ‘Did Socrates Committed Suicide?’. *Philosophy*, Vol. 53, No. 203, 106-108.
3. Miles, M. (2001): ‘Plato on Suicide (‘Phaedo’ 60C-63C)’. *Phoenix*, Vol. 55, No. ¾, 244-258
4. Plato (1998): *Cratylus* (Translated by C. D. C. Reeve) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
5. Plato (1994): *Gorgias* (Translated with an Introduction and Notes by Robin Waterfield). New York: Oxford University Press.
6. Plato (1975): *Phaedo* (Translated with Notes by David Gallop). Oxford, New York: Clarendon Press.
7. Platon (2001): *Država* (The Republic). Zagreb: Naklada Jurčić.
8. Warren, J. (2001): ‘Socratic Suicide’. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121, 91-106.





DIMENZIJE SREĆE U FILOZOFIJI ABÛ NASRA AL-FÂRÂBÎJA

Kerim SUŠIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: kerim_susic@yahoo.com

ABSTRACT

U prvom dijelu rada obrazlažem glavnu intenciju istraživanja, a to je pokušaj da se objasni i ukaže na značaj Al-Fârâbîjevog koncepta sreće, kao i na centralno mjesto učenja o sreći unutar njegovog cjelokupnog filozofskog opusa. Također, uzet ću u obzir i druge apekte Al-Fârâbîjeve filozofije, kao što su, na primjer, njegovo razumijevanje džihada i učenja o duši. Nezaobilazan faktor u oblikovanju Al-Fârâbîjevog učenja, a posebno njegovih promišljanja o sreći, jeste uticaj islama i grčke filozofije. S jedne strane, govorit ću o značaju i uticaju Platona i Aristotela na Al-Fârâbîjevo poimanje sreće. Islamska duhovna i kulturna tradicija, s druge strane, predstavlja odlučujući element, koji je Al-Fârâbîja podstakao da napravi iskorak u odnosu na svoje grčke prethodnike. Zadnje poglavlje rada razmatra značaj Al-Fârâbîjevog učenja o sreći za razumijevanje srednjovjekovne filozofije, što se najegzemplarnije predočava i reflektira u njegovom direktnom uticaju na glavnog predstavnika srednjovjekovne jevrejske duhovnosti Mosesa Maimonida

Cljučne riječi: sreća, džihad, vrlina, borba duše, samopromatranje

DIMENSIONS OF HAPPINESS IN THE PHILOSOPHY OF ABÛ NASR AL-FÂRÂBÎ

In the first part of this paper, I explain the main intention of the research, which is to explain and emphasize the importance of al-Farabi's conception of happiness, as well as the central place of the theory of happiness within his entire philosophical oeuvre. Also, I will take into account other aspects of al-Farabi's philosophy, such as his understanding of jihad and struggle of the soul. An indispensable factor in the shaping of al-Farabi's teaching, especially his thoughts about happiness, is the influence of Islam and Greek philosophy. I will discuss the importance and influence of Plato and Aristotle to al-Farabi's conception of happiness on the one hand, and Islamic spiritual and cultural tradition which represents a crucial element that encouraged al-Farabi to make a step forward in relation to his Greek predecessors on the other. In the last section of the paper, I discuss the importance of al-Farabi's conception of happiness for understanding of medieval philosophy, which is best reflected in his direct influence on the main representative of the medieval Jewish philosophy - Moses Maimonides.

Key words: happiness, jihad, virtue, struggle of the soul, self-scrutiny

1.0 Uvod

Nakon što je prevedena većina Al-Fârâbîjevih¹ djela na zapadnoevropske jezike², javlja se sve veći interes za izučavanjem njegove filozofije. Mnoštvo autora napisali su knjige, doktorske disertacije i stručne radove o Al-Fârâbîju i njegovom učenju. Uglavnom su obrađene sve važnije teme Al-Fârâbîjeve filozofije, kao što su odnos esencije i egzistencije, učenje o uzoritom gradu, teorija emanacije, uticaj grčkih filozofa, prije svih Platona, Aristotela i Plotina na formiranje glavnih ideja al-Fârâbîjevog učenja, ideja sinkretizma u političkoj filozofiji Al-Fârâbîja itd. S druge strane, kao što to dobro primjećuje prof. Elhajibrahim Samah u svome izlaganju³, jedan od glavnih aspekata Al-Fârâbîjevog učenja u većini tih radova je potpuno zanemaren, a radi se o Al-Fârâbîjevom konceptu sreće⁴, što prema mišljenju nekolicine

¹ Puno ime al-Fârâbîja je Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhân ibn Uzalağ al-Fârâbî. Rođen je u selu Wâsigu u blizini grada Fârâba u Transoksidaniji oko 870. godine. Al-Fârâbî je iza sebe ostavio velik broj djela, međutim jedan značajan dio je izgubljen ili neobjavljen. Smatra se da je napisao oko 70 knjiga koje se mogu podijeliti u dva jednaka dijela. Jedan se dio bavi logikom, a drugi ostalim naukama. Logička djela obuhvataju Al-Fârâbîjeve komentare na Aristotelov *Organon*, *Fiziku*, *Metafiziku*, *Nikomahovu etiku* i *Meteorologiju* koji su izgubljeni, dok se druga grupa njegovih djela bavi ostalim disciplinama filozofije, fizike, matematike i politike. Umro je u Siriji, tačnije u Damasku 950. godine. Opširnije o životu i djelu al-Fârâbîja vidjeti u: Reisman, D.C. (2005): 'Al-Farabi and the philosophical curriculum', U: P. Adamson and R. C. Taylor (eds.) (2005): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 52-72.

² Vidjeti spisak prevedenih rasprava na zapadnoevropske jezike u: Fakhry, M. (2002): *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His life, works and influence*. Oxford: Oneworld Publications, 160-165.

³ Vidjeti u: Elhajibrahim, S. 'Alfarabi's Concept of Happiness Sa'ada (فدا عس): Eudaimonia, The Good and Jihad Al-Nafs'. *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA, Aug 31, 2006.*

⁴ Arapski *sa'ada* prevodi grčko eudaimonija (eu=doobar, daimon=duh; etimologijski i=dobrodušje). Općenito, Grci pod tim pojmom podrazumijevaju najviše dobro, kojim se duša uzdiže od puke stvarnosti i smrtnosti ka vječnom bitku. Al-Fârâbî u svojim raspravama govori o dvije vrste sreće, koje se razlikuju s obzirom na stepen savršenstva, tj. o sreći na ovom svijetu i sreći koja se odnosi na onozemaljski vječni svijet. Kod arapskih mislilaca nećemo naići na razliku između ovih pojmova osim u kontekstu. Stoga, da ne bi dolazilo do zabune u razumijevanju ovih pojmova, u radu ćemo razlikovati sreću (ovozemaljski život) i apsolutnu sreću koja referira na

autora zauzima centralno mjesto njegove filozofije, te je ujedno i jedna od glavnih tema gotovo svih njegovih rasprava. Riječ je o radovima savremenih interpretatora Al-Fârâbîjevog učenja, poput Miriam Galston, Majjida Fakhrya, Michaela Sweeneya, Joshue Parensa i drugih, koji u svojim rasparavama na različite načine pristupaju ovoj temi, ali se slažu u tome da sreća zauzima jedno od centralnih mjesta cjelokupne al-Fârâbîjeve filozofije.

U prva dva poglavlja rada obrazlaže se glavna intencija istraživanja, a to je pokušaj da se objasni i ukaže na značaj Al-Fârâbîjevog koncepta sreće, kao i na centralno mjesto učenja o sreći unutar njegovog cjelokupnog filozofskog opusa. Također, uzet ćemo u obzir i druge aspekte Al-Fârâbîjeve filozofije, kao što su, na primjer, njegovo razumijevanje džihada i učenja o duši, koji se indirektno odnose na ovu temu. Nezaobilazan faktor u oblikovanju Al-Fârâbîjevog učenja, a posebno njegovih promišljanja o sreći, jeste uticaj islama i grčke filozofije.⁵ S jedne strane, gdje to bude bilo neophodno, govorit ćemo o značaju i uticaju Platona i Aristotela, posebno njegove *Nikomahove etike*, na Al-Fârâbîjevo poimanje sreće. Islamska duhovna i kulturna tradicija, s druge strane, predstavlja odlučujući element, koji je Al-Fârâbîja podstakao da napravi iskorak u odnosu na svoje grčke prethodnike. Kombinirajući ideje grčkih filozofa, Platona i Aristotela, koje su u skladu s temeljnim principima islamske filozofije, s idejama proizašlim iz njegovog razumijevanja sopstvene religijske tradicije, omogućilo je Al-Fârâbîju da stvori jedinstvenu koncepciju sreće. Dakako, na ovom mjestu ne smijemo zaboraviti, prije svega, univerzalni aspekt islama, kao i glavnu namjeru cjelokupnog Al-Fârâbîjevog učenja, a to je sinteza i dovođenje u sklad grčke filozofije i osnovnih principa islama. Ono što je predstavljalo osnovu da se uspostavi harmonija između filozofije i islamskih principa jeste Al-Fârâbîjeva ideja da je religijska i filozofska istina jedna, premda se njihovi putevi dosezanja do te Istine formalno

shvatanje sreće u životu poslije smrti. Sličnu razliku, zbog interpretativnih razloga, pravi Daniel Bučan kada govori o sreći i blaženstvu, vidjeti, Bučan, D. (1999): 'Abu Nasr al-Farabi – Drugi Učitelj', U: Al-Fârâbî (1999): *Kitâb al-Hurûf*: Knjiga o slovima. Zagreb: Demetra, 29.

⁵ O prenošenju grčke filozofije u islamski svijet i njenom uticaju na formiranje islamske filozofije vidjeti, D'ancona, C (2005): 'Greek into Arabic: Neoplatonism in translation', U: P. Anderson and R. C. Taylor (2005) (eds.): *The Cambridge companion to Arabic philosophie*. Cambridge: Cambridge University Press, 10-32.

razlikuju. Međutim ova njegova namjera da pomiri islam i filozofiju zahtijevala je prije svega reviziju grčke filozofije kako bi se što bolje uskladila s islamskim principima, ali isto tako i racionalnu interpretaciju religijskih istina.⁶

Zadnje poglavlje rada razmatra značaj Al-Fârâbîjevog učenja o sreći za razumijevanje srednjovjekovne filozofije, što se najegzemplarnije predočava i reflektira u njegovom direktnom uticaju na glavnog predstavnika srednjovjekovne jevrejske duhovnosti Mosesa Maimonida. Pošto bi ova problematika zahtijevala jednu posebnu studiju i obimno izlaganje, u ovom radu uglavnom ćemo se ograničiti samo na sličnosti i razlike između dvojice filozofa u tretiranju pojma sreće. Ovim se posebno želi ukazati na bitnost Al-Fârâbîjeve uloge i pozicije u povijesti filozofskog mišljenja, pri tome imamo na umu činjenicu da al-Fârâbîjevo učenje predstavlja jednu od glavnih poveznica između grčke i srednjovjekovne filozofije, ali i temeljnu namjeru Al-Fârâbîja i Maimonida: uskladiti vjeru i razum, odnosno vjerski zakon i principe vjere s bitnim spoznajama i filozofijom.

Također, važno je napomenuti, da su u radu, koliko je to bilo neophodno, konsultirane i u određenoj mjeri izložene neke od najznačajnijih savremenih interpretacija Al-Fârâbîjevog i Maimonidovog učenja o sreći, odnosno, nastoji se pomoću komparativnog uvida u rasprave savremenih komentatora i interpretatora Al-Fârâbîjevog i Maimonidovog učenja ukazati na samu prirodu i određenje sreće. Danas je učenje al-Fârâbîja i Maimonida zastupljeno u gotovo svim seminarima iz islamske i jevrejske filozofije na najznačajnijim univerzitetima u svijetu, njihovim učenjem ne bave se samo filozofi, već je i predmet interesovanja sociologa, političkih filozofa, psihologa, kao i rasprava iz kosmologije, muzike i medicine. Međutim, kao što smo naglasili, težište našeg predmeta interesovanja u ovom kontekstu bit će usmjerno na najvažnije radove koji su napisani u posljednjih pedesetak godina, a odnose se na Al-Fârâbîjevo i Maimonidovo učenje o sreći. Riječ je o autorima poput Muhsina Mahdija, Joshue Parensa, Majjida Fakhrya, Miriam Galston, Michaela Swooneya, Jeanette Bicknell, Tamar M. Rudavsky, Lea Straussa, Daniela Franka i drugih,

⁶ Opširnije o Al-Fârâbîjevom metodi sinkretizma vidjeti, El-Behijj, M. (2009): 'El-Farabi – Sinkretist i interpretator', U: O. Bajraktarević (prir.) (2009): Klasična islamska filozofija. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 337-356.

koji na različite načine pristupaju ovoj temi, a posebno su značajni što su ponovo aktuelizirali Al-Fârâbîjevo i Maimonidovo učenje o sreći, dovodeći ih u žižu diskusije o njihovim učenjima. Posebno su značajne debate, koje su se vodile i još uvijek vode među određenim brojem ovih autora, naime, radi se o određenju prirode sreće u cjelokupnom opusu (1) Al-Fârâbîjevog i (2) Maimonidovog učenja; jedni naglašavaju da su oni sreću odredili isključivo u kontekstu teorijske aktivnosti, s druge strane prioritet se pridaje praktičnoj, dok nekolicina autora govori o sveobuhvatnom pristupu sreći⁷, tj. da su sreću vidjeli kao spoj teorijske i praktične aktivnosti, što je opet na tragu njihove glavne ideje sinkretizma. Naravno da je referiranje na ove autore značajno i neophodno, jer se na taj način želi ukazati i na implikacije, značaj i uticaj al-Fârâbîjevog koncepta sreće na savremenu islamsku filozofiju, što ujedno predstavlja i značajan doprinos namjeri istraživanja, tj. da se pokaže značaj i kontinuitet promišljanja o sreći u okvirima islamske filozofije i Al-Fârâbîjevog učenja.

2.0. Al-Fârâbîjevo učenje o sreći – određenje vrlina i metode njihove realizacije

Govoreći općenito, Al-Fârâbîjevo učenje usmjereno je na objašnjenje i razumijevanje odnosa između religije, filozofije, teologije i vjersko-pravne nauke (kazuistike), kao i njihove primjene u islamu. Ova teorija zahtijevala je jedan specifičan pristup filozofiji, koji je određen, prije svega, preuzimanjem i nastavljanjem ideje antičke filozofije, te definiranjem njene uloge i mjesta u društvu, gdje je autoritet Božijeg zakona neporeciv. Na ovom mjestu, posebno treba istaći značaj Platona i Aristotela zbog toga što je Al-Fârâbî iz više razloga smatrao da su

⁷ Posebnu pažnju ovoj temi posvetila je Miriam Galston, govoreći upravo o različitim interpretacijama prirode sreće u filozofiji Al-Fârâbîja, koje su zastupljene u radovima savremenih komentatora Al-Fârâbîjevog učenja. Naravno, na ovom mjestu posebno treba istaći njenu raspravu o ovoj problematici, a koja ujedno predstavlja i jedan od glavnih izvora na koji referira ovaj dio našeg istraživanja. O ovome vidjeti u: Galston, M. (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî', U: C. E. Buterrworth (ed.) (1992): *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 95-152.

njihova najznačajnija djela vrhunac antičke filozofije. Iz toga proizilazi i Al-Fârâbîjev imperativ da se ova djela objasne, prvenstveno zbog činjenice što omogućavaju, prema mišljenju Al-Fârâbîja, ključ za razumijevanje i dostizanje sreće i savršenstva, te osiguravaju kontinuitet transmisije filozofije.⁸

Drugo, značaj razumijevanja ovih djela ogleda se i u vrednovanju odnosa filozofije i Božijeg zakona (*šari'ah*), odnosno u uspostavi sinteze između filozofije i religije, kao jedne od glavnih zadaća Al-Fârâbîjeve filozofije. Dakle, da bi se nastavio projekat antičke filozofije, neophodno je bilo njegovo objašnjenje. Opći prikaz koji al-Fârâbî pruža u djelu *Postizanje sreće* pokazuje nam da je središnji interes usmjeren na istraživanje i razumijevanje sastavnih dijelova sreće, te njenog konačnog dostizanja. U ostalim, kao i u prethodno pomenutoj raspravi, govori se i o drugim stvarima i problemima čije razumijevanje u bitnome doprinosi objašnjenju glavne Al-Fârâbîjeve namjere, međutim, pažnja našeg istraživanja bit će usmjerena, kao što smo već naglasili, na njegov koncept sreće, tj. na centralnu ideju Al-Fârâbîjeve filozofije i osnovu nastavljanja projekta antičke filozofije.

Al-Fârâbî na više mjesta eksplicitno govori o samom određenju sreće, zapravo, kao što ćemo vidjeti, sreća je centralna tema njegovih najznačajnijih djela. Ukratko, postizanje sreće se sastoji u težnji da se dosegne nivo aktivnog ili djelatnog uma⁹, te da se na taj način sudjeluje u njegovoj nematerijalnosti. U svome najglasovitijem spisu *Ideje građana uzorite države*, Al-Fârâbî govori o sreći na slijedeći način:

⁸ O tome kako je Al-Fârâbî postavio i vidio samog sebe u odnosu na antičku filozofiju, te na koji je način shvatao vlastitu ulogu u procesu filozofske transmisije u islamski svijet, opširnije vidjeti u: Fraenkel, C. (2008): 'Philosophy and Exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides'. *Laval theologique et philosophique*, vol.64, No.1, 109-10. Na tom mjestu ukratko je opisana Al-Fârâbîjeva prezentacija samog sebe kao jednog od najbitnijih elemenata u transmisiji filozofije, koja je kasnije zasigurno doprinijela tome da je većina islamskih mislilaca Al-Fârâbîja smatrala najvećim filozofskim autoritetom poslije Aristotela.

⁹ Al-Fârâbîjevo učenje o djelatnom umu vodi porijeklo iz Aristotelovog spisa *O duši*: „Postoji takav um kojim sve postaje i drugi koji sve čini kao neka kakvoća (snaga) kao svjetlo. I svjetlo na neki način čini boje u potenciji bojama u ostvarenju. Ovaj je um odvojen, netran, nepomiještan, po svojoj je biti djelatnost. Naime, ono koje tvori uvijek je vrednije od onoga koje trpi i prauzrok je materije.“ Cf., Aristotel (1996): *O duši i Nagovor na filozofiju*. Zagreb: Naklada Naprijed, 79.

„Realizacija prvih spoznajnih objekata intelekta u čovjeku javlja se kao njegovo prvo savršenstvo. Oni su mu dati da mu posluže u postizanju njegovog najvišeg savršenstva, a to je sreća. Ona se sastoji u tome da čovječija duša dospije do takvog savršenstva postojanja da joj za postojanje više nije nužna materija zato što se ona sjedinjuje sa cjelinom bića slobodnih od tjelesnosti i supstancijama odvojenim od materije i koje na taj način postoje vječno.“ (Al-Fârâbî, R.N.P., 49)

Prema Al-Fârâbîju, sreća se dostiže putem slobodnih djelovanja, misleći pri tome na misaone, tjelesne i voljne akcije. Treba reći, da to nisu bilo kakva kretanja, nego je riječ o određenim akcijama zahvaljujući definiranim dispozicijama i navikama. U uvodnom dijelu spisa *Postizanje sreće* govori se o tome da tim akcijama treba da odgovaraju određeni tipovi vrlina, tj. teorijske vrline, praktične vrline, moralne vrline i praktične vještine:

„Nacije i stanovnici gradova dostižu sreću u prvom, ovozemaljskom životu i apsolutnu sreću u životu poslije smrti, kada se ispune četiri ljudske stvari: teorijske vrline, praktične vrline, moralne vrline i praktične vještine.“ (Al-Fârâbî, 1962a, 13)

U istom spisu Al-Fârâbî detaljno opisuje svaku od ovih vrlina, te pokazuje kako se one mogu dostići. Prema al-Fârâbîju, teorijske vrline sastoje se u znanostima, čija je svrha razumijevanje svih bića koja imaju apsolutnu izvjesnost. Dio ovog znanja čovjek posjeduje od samog početka, bez svijesti o tome kako ga je stekao – to su prve premise ili primarno znanje. Prvo, čovjek mora da razumije uvjete i stanja tih prvih premisa kao i njihova određenja, dok se ostalo stiče istraživanjem, meditacijom, izučavanjem i učenjem. Nakon što su principi bića poznati, pred čovjeka se stavlja jedan novi zahtjev, a to je potraga za drugim višim principima, koji nisu tijela niti su u tijelima, već su metafizičkog karaktera. Al-Fârâbî kaže da „prirodna načela nisu dovoljna za razumijevanje metafizike i postizanje sreće i savršenstva. Evidentno je da su potrebna druga načela, tj. racionalna, intelektualna načela, čije osnovno razumijevanje također nije dovoljno da bi se postigla sreća i čovjek treba da usavršava te principe.“ (Al-Fârâbî, 1962a, 21-22). Odnosno, prema Al-Fârâbîju, čovjek se mora udružiti

s drugim ljudskim bićima, zato što izolirana individua nije u stanju da postigne potpuno savršenstvo.

Drugim riječima, ne može se postići sreća izvan okvira političke zajednice iz koje proizilaze nauka o čovjeku i politička znanost. Al-Fârâbî dalje objašnjava da u okviru ovih nauka, koje su metafizičke prirode, treba shvatiti prve premise ovog roda, odnosno treba istražiti i shvatiti svako biće u ovom rodu sve dok se ne dostigne biće, koje uopće ne posjeduje prethodno pomenute principe, već je samo po sebi prvo načelo svih bića. Nakon razumijevanja ovog Bića, Al-Fârâbî preporučuje da se istraži uticaj ovog Bića na sva druga bića, što bi trebalo rezultirati znanjem krajnjih uzroka svih bića.¹⁰ Pošto je prvi uzrok spoznat, potrebno je, u skladu s al-Fârâbîjevim učenjem o sreći, istražiti sve one stvari koje su dobre, vrle, plemenite i korisne za postizanje iste. S druge strane, također, moraju se znati i one stvari koje sprečavaju postizanje sreće.

Praktične vrline odnose se na inteligibilije, koje se razlikuju po vremenu i mjestu, kao što su događaji koji se javljaju slučajno ili po nečijoj volji, primjerice, prirodne katastrofe i ratovi. Najkraće, prema Al-Fârâbîju, praktične vrline služe ostvarenju dobra i onoga što je najkorisnije, uslijed čega volja slijedi upute intelekta. Što se tiče moralnih vrlina, koje također predstavljaju jedan od zahtjeva za postizanje sreće, Al-Fârâbî ističe da su one uslov za posjedovanje praktičnih vrlina, što implicira, da osoba koja želi dobro za sebe, ali isto tako i za druge mora imati krepostan i moralan karakter. Iz ovog skraćenog opisa sadržaja vrlina, u skladu s Al-Fârâbîjevim djelom *Postizanje sreće*, može se zaključiti, da su teorijske vrline, praktične vrline, moralne vrline i praktične vještine nerazdvojne i neophodne da bi se dostigla apsolutna sreća. Shodno tome, Al-Fârâbî smatra da se teorijska vrlina, najviša praktična vrlina, najviša moralna vrlina i najviša praktična vještina realiziraju samo u onim ljudima koji su za njih sposobni na osnovu svoje prirode, odnosno u onim ljudima koji imaju superiornu prirodu i vrlo velike potencijale. Zapravo je ovdje riječ, kao što ćemo vidjeti, o Al-Fârâbîjevom idealnom poglavaru. Nakon što se ove četiri vrline realiziraju u takvoj osobi, Al-Fârâbîju ostaje drugi važan problem a to

¹⁰ Cf. Al-Farabi. (1962a): 'Tahsîl al-Sa'âdah: The Attainment of Happiness', U: M. Mahdi (trans. with intr.): Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. New York: Free Press of Glencoe, 23-24.

je objašnjenje realizacije ovih vrlina među narodima i gradovima, tj. način na koji narodi i građani idealne države mogu dostići ove vrline, pa samim tim i sreću. Prvo, trebamo imati u vidu Al-Fârâbîjev stav o tome da svaka osoba potrebuje učitelja koji će ga voditi ka dostizanju sreće.¹¹ Slično, grad ili narod trebaju vođu koji će ih voditi prema sreći. Prema Al-Fârâbîju takav vođa može biti imam, filozof ili zakonodavac, koji u kontekstu njegove cjelokupne filozofije imaju istu funkciju.¹² Drugo, ali ne i manje bitno, jeste znanje takve osobe da utjelovi ili objektivizira ove vrline u gradovima i narodima; Al-Fârâbî naglašava “da on posjeduje takvu snagu, tj. mogućnost i kapacitet realizacije svake od pobrojanih vrlina unutar gradova ali i naroda.” (Al-Fârâbî, 1962, 35).

Praveći jasnu distinkciju između teorijskih i praktičnih vrlina, u skladu s *Nikomahovom etikom*¹³, Al-Fârâbî uvodi dvije primarne metode realizacije vrlina, odnosno govori o dva načina pomoću kojih građani

¹¹ Cf. Al-Farabi. (1963): ‘Al-Siyasa Al-Madaniyya: The Political Regime’, U: R. Lerner, M. Mahdí (eds.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: The Free Press, 35.

¹² “Da budemo jasni prema vama, ideja filozofa, idealnog poglavara, princa, zakonodavca i imama, zapravo jeste jedna te ista ideja.” Vidjeti u: Al-Fârâbî. (1962c): ‘Falsafat Aristûtâlis: The Philosophy of Aristotle, the Parts of his Philosophy, the Ranks of Order of its Parts, the Position from which he Started and One he reached’, U: M. Mahdi (trans. with intr.): *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 79. Ovaj primjer najbolje pokazuje pokukušaj Al-Fârâbîja da sintetizira filozofiju i religiju, ali također, što naglašava prof. Elhajibrahim, time se želi istaći i značaj politike i političkog djelovanja u islamu. O tome vidjeti u: Elhajibrahim, S. ‘Alfarabi’s Concept of Happiness Sa’ada (فدا عس): Eudaimonia, The Good and Jihad Al-Nafs’. *Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA, Aug 31, 2006.*, 6. Za Al-Fârâbîja, filozofija predstavlja najvredniju znanost, čija je svrha upravo dostizanje apsolutne sreće, stoga, filozof ili kralj koji je stekao filozofiju i sreću mogu voditi državu i njene građane ka istoj. Al-Fârâbî smatra da nas religija, isto kao i filozofija, opskrbljuje znanjem o prvom principu i uzroku bića, odnosno, one zajedno rade na postizanju sreće, s tim da se religija zasniva na imaginaciji a filozofija na konceptu intelektualne percepcije – u tom smislu imam i filozof imaju istu svrhu, o čemu će nešto više riječ biti na kraju ovog poglavlja.

¹³ Al-Fârâbî, gotovo doslovno, preuzima Aristotelovu podjelu vrlina: “Vrlina se djeli na dvije vrste – na intelektualnu i na moralnu. Intelektualna duguje i svoj postanak i svoj razvoj uglavnom nastavi, zato ona zahtjeva vremena i iskustva; moralna vrlina, naprotiv, dolazi s navikom.” Cf. Aristotel (1970): *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura, 30.

idealne države mogu dostići ove vrline: poučavanjem i formiranjem karaktera. Poučavanjem, putem uvjerljivih argumenata, u narod i gradove uvode se teorijske vrline, a formiranje karaktera je postupak uvođenja praktičnih vrlina i vještina i to navikavanjem građana da čine ona djela koja proizilaze iz praktičnog stanja karktera, pobuđujući na taj način u njima odlučnost da čine takva djela. Za Al-Fârâbîja, kao i za Aristotela, svrha političkog života sastoji se u tome da se građani učine sretnima, što se i dešava putem moralnog navikavanja. Za Al-Fârâbîja postoje dva načina usađivanja kreposnog karaktera kroz navikavanje, jedan, za sve one koji su podložni da se njihov karakter formira voljno, i drugi, za one čiji se karakter može formirati samo pomoću kompulzije. Ove dvije metode su toliko različite za Al-Fârâbîja, što se reflektira u činjenici da je njegov poglavar primoran da angažira dvije grupe kreposnih ljudi koje će ih realizirati. Jedna grupa primjenjuje retoriku i njene uvjerljive argumente na one koji su voljni, a druga se služi kompulzijom¹⁴, koja je namijenjena za one nenaklonjene i neposlušne. (Al-Fârâbî, 1962a). Za razliku od Al-Fârâbîja, kod Aristotela se u oba slučaja radi o vrstama etičke kompulzije: jedna se bazira na retorici, nagradi i zadovoljstvu, a druga se zasniva na zakonu i kazni; prva dominira u odgajanju mladih, a potonja bi trebala da dominira u etičkom formiranju odraslih, kojima nije dovoljna sama retorika. Na ovom mjestu vidimo i prvu razliku u pristupu ovoj problematici; kod Aristotela obje metode etičke edukacije sadrže u sebi neku vrstu etičkog podstreka, dok za Al-Fârâbîja to nije slučaj, naime, samo druga metoda navikavanja građana, koja se primjenjuje na neposlušene, sadrži u sebi kompulziju. Michael J. Sweeny smatra da Al-Fârâbî, prije svega, želi naglasiti dihotomiju

¹⁴ Pojam kompulzije ili etičkog podstreka koji upotrebljava Al-Fârâbî preuzet je također iz Nikomahove etike i nastaje onda kada Aristotel uvodi pomenutu podjelu vrlina na intelektualne i moralne, odnosno, kada govori o ulozi zakonodavaca u sticanju moralnih vrlina: "Dokaz za to je i to što se zbiva u državi: zakonodavci navikavanjem čine građane dobrima, i to je želja svakog zakonodavca. Oni među njima, međutim, koji to ne sprovode kako treba grješe, i po tome se razlikuje dobro državno uređenje od rđavog." Cf., Aristotel (1970): *Nikomahova Etika*. Beograd: Kultura, 31. Također, vidjeti odličnu uporednu studiju Michaela J. Sweenya, gdje je jedan od centralnih problema upravo pojam kompulzije u filozofskim učenjima Aristotela i al-Fârâbîja. Sweeny, M.J. (2007): 'Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness'. *Review of metaphysics*, Vol. 60, 543-572. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_3_60/ai_n2933128/ (pristupljeno 12.12.2010.).

između dviju metoda, više nego što bi ih prikazao kao dvije vrste istog roda etičke sile.¹⁵ Međutim, odmah nakon razdvajanja ovih metoda, Al-Fârâbî ih ujedinjuje, naglašavajući da obje forme moralne edukacije jesu sprovedba autoriteta, koji pripada jednoj osobi. Zapravo, radi se o jednoj etičkoj sili, samo se primjenjuje na dva različita načina, koji su drugačiji po stepenu, ali ne i vrsti.¹⁶

Druga, bitnija razlika između dvojice filozofa ogleda se u njihovm ograničavanju autoriteta države u navikavanju građana na vrlinu, tj. u postavljanju ograničenja na tu odgovornost. Za Aristotela svrha političkog života jeste vrlina, te je prema njegovom učenju, kao što smo vidjeli, neophodan vanjski podstrek ili autoritet koji će naviknuti nekoga da čini plemenita djela, jer se ona ne pojavljuju odmah kao korisna i ugodna. Pošto država posjeduje autoritet da navikava građane na vrlinu, tako se nameću i ograničenja takve odgovornosti. Aristotel govori o dva ograničenja odgovornosti države, u kontekstu moralnog navikavanja, to su porodica i veličina polisa. Za Aristotela djetinjstvo predstavlja odgovarajuće razdoblje za moralno navikavanje, dok su roditelji najučinkovitiji moralni autoritet, odnosno, idealna odgovornost za moralno navikavanje ostaje unutar porodice, prije nego u okvirima vlasti i države, i kada moralno navikavanje unutar porodice prestane, nastupaju zakoni države kao vanjski autoritet. Drugo ograničenje ove odgovornosti predstavlja, kao što smo rekli, veličina grada, jer samo unutar grada je moguće da građani znaju moralni karakter drugih stanovnika.

Što se tiče Al-Fârâbîja, on gotovo u cijelosti preuzima Aristotelovo učenje o vrlinama, kao i činjenicu da su one svrha političkog života. Međutim, odbija ograničenja političke odgovornosti o kojima govori Aristotel. Al-Fârâbî smatra da je nacija prirodnije ograničenje od grada zato što je zasnovana na onome što on naziva prirodnim karakterom:

“Apsolutno savršena ljudska društva podijeljena su u nacije. Nacije se razlikuju jedna od druge na osnovu prirodnog sastava i prirodnog

¹⁵ Cf. Sweeney, M. J. (2007): *Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness*. Review of *Metaphysics*, Vol. 60, 5. Dostupno na: <http://findarticles.com/p/articles/mi> (pristupljeno: 12. 12. 2010.).

¹⁶ Cf. Al-Farabi (1962a): ‘*Tahsîl al-Sa’âdah: The Attainment of Happiness*’, U: M. Mahdi (trans. with introduction): *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Free Press of Glencoe, 35-36.

karaktera – ali i na osnovu još nečega što je kompozitno (iako je konvencionalno, svoju bazu ima u prirodnim stvarima) a to je jezik, odnosno idiom pomoću kojeg građani komuniciraju i izražavaju sebe.” (Al-Fârâbî, 1963, 32)

Plod tog karaktera jeste prirodno, lingvističko i imaginativno jedinstvo, koje je veće od onoga koje posjeduje grad, ali ipak manje od ljudske prirode.¹⁷ Međutim, Al-Fârâbî ide i korak dalje u odnosu na svoje grčke prethodnike kada govori o velikim društvima koja u sebe uključuju cijeli svijet i nacije srednje veličine. Razlog ovog Al-Fârâbîjevog poduhvata, prema mišljenju Sankarija, leži u Al-Fârâbîjevom islamskom okruženju, odnosno u univerzalnom aspektu islama kao načina života.¹⁸ Al-Fârâbî također ne prihvata Aristotelovu naklonost prema porodičnom autoritetu, umjesto toga, smatra da je prirodnije ograničenje političke odgovornosti religija. Naime, radi se o tome da religija, isto kao i nacija, ima oblikovan prirodni karakter, koji ujedno određuje i sposobnost ljudi da prihvate istu. Ovdje još jednom možemo uočiti značajan uticaj islamske duhovne i kulturne tradicije koja je u bitnome uticala na oblikovanje Al-Fârâbîjevih stavova o ovoj problematici, a ogleda se u Al-Fârâbîjevom nerazdvajanju vrline i religije, i dok god to postoji, odluka za džihadom (u smislu rata) treba biti donesena na osnovu sposobnosti ljudi da prihvate religiju, odnosno, treba uzeti u obzir činjenicu da je ta ista sposobnost da se prihvati religija različita i nejednaka.

Zbog same teme ovog istraživanja, nećemo dublje ulaziti u analizu,

¹⁷ Veliki doprinos razumijevanju ove problematike dao je Michael J. Sweeney u svojim raspravama, posebno o kompulziji i moralnom navikavanju građana u filozofskom učenju Aristotela i Al-Fârâbîja. O ovome pobliže pogledati u: Sweeney, M.J. (2007): ‘Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness’. *Review of metaphysics*, Vol. 60, 543-572. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_3_60/ai_n2933128/ (pristupljeno 12.12.2010). O Aristotelovim i Al-Fârâbîjevim ograničenjima političke odgovornosti u kontekstu moralnog navikavanja građana na vrlinu vidjeti u: Sweeney, M. J. (2009): ‘Aquinas on limits to political responsibility for virtue: a comparison to Al-Farabi’. *Review of Metaphysics*, Vol. 62, 819-847. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_4_62/ai_n32149811/ (posebno stranice 1-3) (pristupljeno 15.12.2010).

¹⁸ Cf. Sankari, F.A. (1970): ‘Plato and Al-Farabi: A Comparison of some aspects of their political philosophie’. *The Muslim World*, vol. 60, No. 3., 224-225.

nego ćemo samo ukratko ukazati, što je i neophodno, na Al-Fârâbîjevo poimanje i upotrebu džihada, u ovom kontekstu, prevashodno shvaćenog kao rat, odnosno kao jedan od načina da se stanovnici osvojenih država dovedu do vrline, pa samim tim i do sreće. Ovisno o tome na koji način tumačimo i shvatamo Al-Fârâbîja, i samo značenje ovako pojmljenog džihada će referirati na različite stvari, stoga je najbolje da vidimo kako se Al-Fârâbîjevo razumijevanje džihada kao rata očitava u djelima savremenih interpretatora Al-Fârâbîjevog učenja. Michael J. Sweeny navodi tri različite pozicije među savremenim filozofima, koje se odnose na Al-Fârâbîjevu upotrebu džihada kao rata, te dodaje i svoju četvrtu, koja nam se čini najobuhvatnijom i najprihvatljivijom ukoliko se džihad u okvirima Al-Fârâbîjeve filozofije shvata samo na ovaj način, tj. kao oružani sukob ili rat. Prema prvoj Al-Fârâbî želi da pomoću filozofije podrži islamsko poimanje džihada, odnosno metodologija filozofije neovisno opravdava islamski poziv na džihad. Ovu poziciju zastupaju u svojim djelima Charles Butterworth, Ann Lambton i Eric Rosenthal. Drugu poziciju zastupa Joel Kramer, smatrajući da Al-Fârâbî čini suprotno, da pomoću islamskog poimanja džihada podržava filozofiju, dok Joshua Parens u svojoj analizi Al-Fârâbîjevog razumijevanja džihada govori o tome da se al-Fârâbî služi filozofijom kako bi kritikovao islamsko poimanje džihada. Na kraju, Michael Sweeny smatra da Al-Fârâbî ustvari kritikuje filozofiju pomoću religijskog shvatanja džihada. On smatra da za Al-Fârâbîja religija, u najmanju ruku, pruža djelomično rješenje filozofskog problema kompulzije.¹⁹

Koju god teoriju prihvatili ili se s njom složili, ono što je ovdje bitnije istaći jeste uticaj islama i islamske teologije, koji doprinosi jedinstvenosti Al-Fârâbîjevog učenja, pa samim tim i pobijanju određenih tvrdnji o Al-Fârâbîjevom eklekticismu, koji je više bio svojstven kasnim neoplatoničarima²⁰, ali i učenja koja Al-Fârâbîja vide

¹⁹ Opširnije, o savremenim interpretacijama Al-Fârâbîjevog razumijevanja džihada kao rata vidjeti u: Sweeney, M. J. (2007): 'Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness'. *Review of metaphysics*, Vol. 60, 543-572. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_3_60/ai_n2933128/. (posebno stranice 1-3; 11-13) (pristupljeno 12.12.2010).

²⁰ Ova razlika između Al-Fârâbîja i neoplatoničara najbolje se ogleda u njihovom različitom pristupu i odnosu prema učenjima Platona i Aristotela, tj. Al-Fârâbîjev napor usmjeren je ka sintezi učenja dvojice velikih filozofa, što se u potpunosti suprotstavlja eklekticismu kasnih neoplatoničara, koji su, primjerice, u svojoj

kao nekog ko je doslovno preuzeo i iščupao iz konteksta učenja grčkih filozofa, prije svih Platona i Aristotela, i kao takve ih prenio u islamski svijet. Naravno, treba ukazati i na jedan veoma bitan nedostatak svih predhodno iznesenih interpretacija Al-Fârâbîjevog razumijevanja džihada; naime, riječ je pojednostavljenim interpretacijama koje se, pretpostavljamo slučajne, jer se potpunosti previda mnogo bitnije Al-Fârâbîjevo razumijevanje džihada kao borbe čovjeka sa svojim strastima, a u okvirima Al-Fârâbîjeve filozofije shvaćena kao borba duše u dostizanju sreće, o čemu će više riječi biti u narednom poglavlju.

3.0. Pojam apsolutne sreće

Proučavanjem njegovih osnovnih djela uočavamo da Al-Fârâbî pravi razliku između ovozemaljske sreće i apsolutne sreće koja se dostiže u životu poslije smrti. U spisu *Postizanje sreće* ova razlika je jasno naglašena, međutim, u drugim raspravama, osim na jednom mjestu u djelu *Političko ustrojstvo*, Al-Fârâbî više ne spominje zemaljsku sreću, što ukazuje na to da je njena bitnost sekundarne prirode u odnosu na apsolutnu sreću, te da je potrebna samo u ovom životu kako bi se postigla apsolutna sreća u životu poslije smrti. U kontekstu prethodno rečenog, vrijedan pomena je i Al-Fârâbîjev izgubljeni komentar *Nikomahove etike*. Iz izvještaja o sadržaju ovog teksta može se zaključiti da za Al-Fârâbîja ne postoji sreća izuzev političke sreće. Prema tvrdnjama Ibn Bâğge, Al-Fârâbî u komentaru kaže da ne postoji život poslije smrti i da je jedina egzistencija o kojoj možemo govoriti u stvari senzibilne prirode, te da je jedina sreća politička sreća.²¹ Prema mišljenju Ibn Bâğge ove Al-Fârâbîjeve izjave nužno ne predstavljaju njegova

interpretaciji Aristotela, težili da eliminišu sve što se razlikuje od Platonovog učenja, kao i sve ono što je prijetilo da uništi jedinstvo grčke misli, kako su ga oni shvatali. Opširnije o razlikama u učenju Al-Fârâbîja i neoplatoničara, te o al-Fârâbîjevom islamskom neoplatonizmu vidjeti u: Fakhry, M. (1965): 'Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle'. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4, 469-478.

²¹ Cf. Galston, M. (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî', U: C. E. Buterworth (ed.): *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 100.

najvažnija filozofska uvjerenja, nego je riječ o Al-Fârâbîjevim prvim impresijama koje nisu zasnovane na jasno izvedenom dokazu. Suprotno ovome stajalištu, Ibn Tufayl smatra da Al-Fârâbîjevi stavovi izneseni u komentaru jesu zapravo osnova njegovih filozofskih promišljanja.²² U skladu s tim je i Ibn Tufaylova kritika Al-Fârâbîjevih sljedbenika, optužujući ih da ova doktrina kao i neke druge potcjenjuju religijsko vjerovanje da Bog nagrađuje dobre ljude, a kažnjava loše. Međutim, Miriam Galston ukazuje na jedan bitan nedostatak Ibn Tufaylove kritike, tj. da je on uzeo u obzir samo prvi dio Al-Fârâbîjeve izjave koji govori o tome da nema života poslije smrti, potpuno zanemarujući nastavak

²² Postoji velika mogućnost da su al-Fârâbîjevi stavovi o sreći iz izgubljenog *Komentara Nikomahove etike* tačni. Ibn Tufaylova kritika usmjerena je na to da je Al-Fârâbîjevo učenje na ovom mjestu u suprotnosti s glavnim postavkama islama. Uvjerljiv dokaz za to pruža nam Maimonidova rasprava *Shemonah Peraqim*, naime Maimonid u tom djelu više puta doslovno preuzima Al-Fârâbîjeva promišljanja o duši i njenim sposobnostima, koja su iznesena u njegovom djelu *Aforizmi o državniku*. U uvodu *Shemonah Peraqim* Maimonid redom navodi izvore koje je koristio: tekstovi rabina, zatim antičkih filozofa, ali rasprave njegovih savremenika. Na kraju dodaje, da je katkad morao preuzeti određene stavove iz “dobro poznate knjige” bez ikakvih indikacija o tome što citira, odnosno o kojoj knjizi je riječ. Maimonid iznosi dva razloga zbog kojih ne spominje svoj izvor; prvo, upućivanje na to djelo nepotrebno bi uticalo na dužinu njegovog eseja. Drugo, samo ime osobe koju citira moglo bi dovesti do određenih ograničenja kod čitatelja, tj. kada bi ljudi znali o kome je riječ, a priori bi odbili te stavove, stoga Maimonid smatra da je najbolje da ime autora ostane skriveno. Naravno da Maimonid ovdje govori o Al-Fârâbîju, i stvarni razlog njegovog nespominjanja leži u tome što je Maimonid uvidio da su Al-Fârâbîjevi stavovi iz *Aforizama o državniku* koji govore o prirodi Boga i Njegovom odnosu prema svijetu u potpunoj suprotnosti sa svetim spisima i religijskim tradicijama, i kada govori o ovoj temi, Maimonid se u potpunosti oslanja na druge izvore. Naime, on je od Al-Fârâbîja uglavnom preuzeo stavove o etici, sposobnostima ljudske duše, kao i Al-Fârâbîjevo razlikovanje moralnih i intelektualnih vrlina, upravo smatrajući da se ove Al-Fârâbîjeve teorije ni na koji način ne suprotstavljaju jevrejskim izvorima i tradiciji. Opširnije, vidjeti Maimonidove uvodne riječi iz rasprave *Shemonah Peraqim*, u: Maimonides, M. (1912): *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (Translated with an introduction by J. I. Gronfinkle). New York: Columbia University Press, 35-36. O tome, koji su stavovi gotovo doslovno preuzeti iz Al-Fârâbîjevog djela *Aforizmi o državniku*, vidjeti u: Davidson, H. (1963): ‘Maimonides’ *Shemonah Peraqim* and Alfarabi’s *Fusul Al-Madani*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 33-50. Za detaljniju analizu, uporedi sa: al-Fârâbî (1961): *Fusul al-Madani: Aphorisms of Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.

rečenice gdje se kaže da je sreća političkog karaktera.²³

Međutim, ukoliko želimo da tačno odredimo šta predstavlja apsolutna sreća u okvirima cjelokupne Al-Fârâbîjeve filozofije, na osnovu njegovih stavova o toj problematici i onoga što smo prethodno istakli u našem izlaganju, da osim toga što ona zauzima centralno mjesto Al-Fârâbîjevog filozofskog učenja, ona jeste, prije svega, apsolutno dobro kojem se teži radi samoga sebe i kojem se ni na koji način ne stremi zbog nečega drugog, jer kako kaže Al-Fârâbî “izvan toga nema ništa više što bi čovjek mogao postići.” (Al-Farabi, R.N.P., 49-50).

Dakle, apsolutna sreća se s pravom smatra najvišom svrhom života i osnovom ljudske egzistencije. Al-Fârâbî izričito na više mjesta govori o tome da nas je Bog stvorio radi dostizanja sreće, tj. apsolutnog savršenstva, i prema njegovom mišljenju sve ono što pomaže čovjeku da dostigne sreću jeste uzorito i dobro, ali ne radi njega samog već radi sreće. S druge strane, “akcije koje sprječavaju postizanje sreće su ružne i nedolične. Dispozicije i navike iz kojih nastaju ta dejstva su nedostaci, poroci i niskosti.” (Al-Farabi, R.N.P., 50). Kao najviše savršenstvo, apsolutna sreća sastoji se u tome da duša dospije upravo do tog nivoa savršenstva, gdje joj za postojanje više nije potrebna materija. Međutim, Al-Fârâbî naglašava da nije dovoljno samo razumijevanje sreće i postojanje svijesti o njoj, potrebna je žudnja za srećom, tj. da je učinimo svrhom našeg života. Ovdje je veoma bitno ukazati na slijedeće dvije stvari: prvo, u kojoj mjeri se Al-Fârâbî u svome određenju apsolutne sreće oslanja, prije svega, na Aristotelovo učenje; drugo, koje su to fundamentalne razlike, odnosno odstupanja Al-Fârâbîja od svojih grčkih prethodnika, Platona i Aristotela. Jedinu cilj rasvjetljavanja ove problematike sastoji se u tome da se naglasi jedinstvenost i originalnost al-Fârâbîjevog razumijevanja apsolutne sreće, također, ovim želimo otkriti i faktor koji je u najvećoj mjeri doprinio da se to desi, a riječ je, kao što ćemo vidjeti, o uticaju osnovnih principa islama i islamske teologije. Sličnost u određenjima sreće, najbolje ćemo vidjeti, ukoliko uporedimo Al-Fârâbîjevo prethodno izneseno shvatanje aposlutne sreće kao najviše svrhe ljudskoga života sa Aristotelovim stavovima iz

²³ Cf. Galston, M. (1992): ‘The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî’, U: C.E. Buterworth (ed.): The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi. Cambridge, MA: Harvard University Press, 100-101.

Nikomahove etike:

“Pošto očividno postoji više ciljeva, i to tako da mi neke izabiramo samo radi drugih, daljih ciljeva – na primjer bogatstvo, frulu i uopšte oruđa – jasno je da nisu svi ciljevi krajnji: ali najveće dobro predstavlja nesumljivo krajnji cilj. Ako, dakle, postoji samo jedan krajnji cilj, onda on mora biti to za čim tragamo, ali ako ih ima više, onda će to biti onaj među njima koji je najpotpuniji i najsavršeniji... Ukratko, krajnji, najviši cilj bi bio onaj za koji se opredjeljujemo uvijek zbog njega samoga, a nikada zbog nekog drugog cilja. Čini se da je takav cilj prije svega sreća, jer nju biramo uvijek zbog nje same, a nikada zbog nečeg drugog, dok sva druga dobra biramo za cilj i doduše radi njih samih, ali se za njih odlučujemo i zbog sreće, jer u njima vidimo sredstvo da ostvarimo sreću...dok, naprotiv, sreću niko neće uzeti za cilj zbog nekog od gorenavedenih ciljeva (počasti, uživanja, uma) ili zbog bilo kojeg drugog cilja... iz toga se vidi da je sreća kao krajnji cilj svih ljudskih djelatnosti nešto savršeno i potpuno dovoljno samo sebi.” (Aristotel, 1970, 14-16)

Dakle, oba filozofa su saglasna u tome da je sreća najviše dobro i svrha života koju biramo uvijek radi nje same, a nikada zbog nečeg drugog. Međutim, ono po čemu se Al-Fârâbî razlikuje od Aristotela, pa i od Platona, jeste odnos između vrlina i sreće. Prema Aristotelu, vrlinama težimo zbog njih samih, ali i radi sreće. Primjerice, Platon kaže, da pravednost, koja je vrlina, biramo radi nje same. Dok kod Al-Fârâbîja vrlinama težimo samo radi sreće. Iako postoji ova razlika, sasvim je jasno da se trojica filozofa slažu oko značaja vrlina u dostizanju sreće. Ono što je bitnije, jeste činjenica da je Al-Fârâbîjev koncept apsolutne sreće usklađen s islamskom teologijom, odnosno njegovo razlikovanje ovozemaljske i apsolutne sreće indicira postojanje života poslije smrti, što je jedna od osnova islamskog vjerovanja, te također ukazuje na činjenicu da je ovozemaljska sreća sekundarna i proizilazi iz apsolutne sreće. Da bismo u potpunosti shvatili Al-Fârâbîjevo određenje apsolutne sreće, a samim tim i njegovo odstupanje od grčkih prethodnika, potrebno je prvenstveno objasniti neke osnovne postavke islama, kojih je Al-Fârâbî itekako bio svjestan, te ujedno predstavljaju osnovu njegovog cjelokupnog učenja i glavno polazište u određenju i razumijevanju koncepta apsolutne sreće. Naime, u skladu s islamskom

teologijom, čovjek i univerzum su stvoreni teleologijski, tj. najvažniji cilj u životu čovjeka jeste dosezanje Boga, odnosno povratak Bogu. Prema Kur'anu, svaki čovjek je rođen s božanskim duhom udahnutim u njega, i u tom kontekstu je potrebno razumijevati i islamsko određenje duše, koja dostiže apsolutnu sreću, a samo dosezanje ovisi o njenom razvoju.

Na ovom mjestu nećemo dublje ulaziti u analizu razvoja pojedinačnih stupnjeva duše već ćemo se zadržati na pojmu džihada²⁴ ili borbe duše. U prethodnom poglavlju ukratko smo izložili neke od savremenih interpretacija Al-Fârâbîjeve upotrebe džihada kao oružanog sukoba. Važno je naglasiti da Al-Fârâbî, kada govori o kompulziji kao etičkom podstreku i jednom od načina moralnog navikavanja, ne koristi pojam džihada isključivo u kontekstu oružanog sukoba, odnosno na način kako se to naglašava u savremenim interpretacijama. Očito je, dakle, da su savremene interpretacije previdjele Al-Fârâbîjevu upotrebu pojma džihada u jednom daleko širem značenju, koje se nikako ne iscrpljuje u fenomenu oružanog sukoba. Također, ove interpretacije iz svog obrazloženja isključuju Al-Fârâbîjevu upotrebu džihada, dakako, mnogo važniju od upotrebe koja se odnosi na kompulziju, naime, riječ je, o Al-Fârâbîjevoj upotrebi džihada kao borbe duše prilikom određenja glavnog koncepta njegovog filozofskog sistema, tj. pojma apsolutne sreće, što ujedno predstavlja i glavni faktor odstupanja od učenja grčkih filozofa.

Ostali smo dužni objasniti značenje pojma džihada, o kojem je ovdje riječ, a kojeg je Al-Fârâbî svakako bio svjestan prilikom pisanja svojih rasprava, a također, što se može iz prethodno izloženog zaključiti, od posebnog je značaja Al-Fârâbîjeva upotreba tog značenja u okvirima njegovih promišljanja i određenja apsolutne sreće. Kao prvo, treba naglasiti, da džihad nikako nije sveti rat i islam takvo određenje džihada u potpunosti odbacuje, odnosno u islamu ne postoji sintagma sveti rat: "Jer, da mu je dat naziv sveti rat, on bi sigurno velikim svojim dijelom

²⁴ Etimologijski, imenica džihad je izvedena iz korijena dž h d, koji nosi slijedeća značenja: iskušati, isprobati, nastojati, truditi se, naprezati se, zalagati se i sl., a imenica izvedena iz tog glagola znači: naprezanje, zalaganje, stremljenje, borba, borba na Božijem putu, rat protiv nevjernika, nasilnika i svih vrsta neprijatelja. Iz toga očigledno proizilazi, da pojam džihada notira na širok spektar značenja. Opširnije, o značenju i interpretacijama pojma džihad vidjeti: Sušić, H. (2005): 'Dimenzije džihada'. *Znakovi vremena*, Vol. 8, br. 26/27, 22-41.

bio shvaćen gotovo isključivo u čisto oružanom smislu, a time bi bile zatrpane ostale dimenzije do kojih je naročito Muhammedu, a.s., bilo posebno stalo.” (Sušić, 2005, 23). Pojednostavljenje i svođenje pojma džihada isključivo na oružani sukob, očigledno su rezultat nepoznavanja osnova islama ali i specifičnih političkih revandikacija u pojedinim kulturno-historijskim etapama razvoja moderne historije, što je posebno svojstveno zapadnoevropskim misliocima i orijentalistima; također ovakva kvalifikacija nije nepoznanica u islamskom svijetu, a posebno je zastupljena kod islamskih fundamentalista. Džihad je, prvenstveno, usmjeren na aktivnu promjenu postojeće realnosti i u sebe uključuje biološke, ekonomske, etičke i druge napore, ali i oružani sukob u doslovnom smislu riječi. Međutim, sa stanovišta Kur’ana, ali i predanja Muhammeda a.s., neprihvatljivo je svođenje džihada na oružanu borbu.²⁵ Kada govorimo o džihadu kao borbi duše tj. velikom džihadu, ali i u kontekstu al-Fârâbîjeve filozofije, mislimo, prije svega, na jednu, duhovnu, svakodnevnu borbu čovjeka sa samim sobom, odnosno, na borbu protiv svega što u čovjeku predstavlja prepreku u dostizanju savršenstva, i svakako je očito da al-Fârâbî u svojim filozofskim promišljanjima o sreći misli na ovo značenje džihada.

Dakle, ljudska duša prvenstveno je određena borbom koja se odvija unutar nje same, i osoba pomoću te borbe postaje svjesna jedne više, dublje realnosti, odnosno riječ je o borbi čovjeka sa samim sobom, o prevazilaženju određenja ovozemaljskog života, strasti i svega materijalnog. Ovako shvaćena borba podrazumijeva promjenu čovjekove nutrine i ovozemaljskog života u jedan novi način života, u kojem se istinski shvaća realnost, a zanemaruje materijalno i prolazno.

U islamu je sasvim jasno određen i objašnjen pojam duše, kao i svrha ljudske egzistencije, također, jasno je da čovjek predstavlja najviše i najsavršenije Božije stvorenje, te da je Bog stvorio čovjeka kako bi dostigao apsolutnu sreću u narednom životu (životu poslije ovozemaljske smrti) putem jasno određenog velikog džihada odnosno borbe duše, tj. čovjeka sa samim sobom. Upravo ovi koncepti islama omogućili su Al-Fârâbîju da se udalji od svojih grčkih prethodnika i da ne zapadne u svojevrzni eklekticizam; ove osnove islama, svakako su Al-Fârâbîju obezbjedile uvjete da i u svom određenju apsolutne sreće primijeni glavnu ideju svog filozofskog sistema, a to je primjena sinteze

²⁵ Cf. Ibid., 38.

filozofije i religije, što je ujedno i njegov najveći doprinos islamskoj filozofiji.

Svakako, uočili smo da postoje mnoge sličnosti sa učenjima Platona i Aristotela i evidentno je da se Al-Fârâbî u velikoj mjeri, u svome razumijevanju apsolutne sreće, oslanja na njihove rasprave o toj problematici, s druge strane, njegovo udaljavanje od grčke filozofije, koje je zasnovano na razumijevanju i prihvatanju gore navedenih koncepata islama, najbolje se ogleda u tri slijedeće tačke, koje iznosi u svome radu prof. Elhajibrahim: prvo, Al-Fârâbî sasvim eksplicitno navodi teleologijski proces, tj. da je Bog stvorio čovjeka kako bi dostigao apsolutnu sreću, drugo, Al-Fârâbîjev proces dostizanja sreće jeste praktična borba koja je bliža islamskom poimanju velikog džihada odnosno borbe duše sa strastima, nego Aristotelovom pojmu *theoria*, treće, Al-Fârâbîjev koncept sreće nije isključivo vezan za filozofe, nego je dostupan i masama koje mogu dostići sreću putem ovog procesa. (Elhajibrahim, 2006). Na osnovu prethodno rečenog možemo zaključiti da proces dostizanja sreće, za Al-Fârâbîja, ne predstavlja izoliranu teorijsku kontemplaciju kao kod Aristotela, već, prije svega, podrazumijeva svakodnevnu praktičnu borbu čovjeka sa samim sobom, koja ne isključuje i teorijski napor, te će tako i apsolutna sreća dostignuta na ovaj način biti dvojakog karaktera: i praktična i teorijska, odnosno riječ je o sveobuhvatnoj prirodi sreće, a ne o isključivo teorijskoj ili praktičnoj prirodi sreće.

Neizbježno, na ovom mjestu, nameće se veoma važno pitanje: da li je sreća ili apsolutno savršenstvo opisano na ovaj način uopće dostižno u ovom životu? Al-Fârâbî u svojim djelima o tome ne govori, odnosno javljaju se određene komplikacije prilikom odgovora na ovo pitanje, prvenstveno zbog postojanja brojnih pokazatelja u Al-Fârâbîjevim djelima koji upućuju na to da sreća nije dostižna. Ipak, prema mišljenju Miriam Galston, poglavlja o idealnom poglavaru i revelaciji iz Al-Fârâbîjevog djela *Ideje građana uzorite države* idu u prilog pozitivnom odgovoru na ovo pitanje. Prvi uslov koji treba biti ispunjen da bi se takvo stanje dostiglo, tj. apsolutna sreća, jeste da prirodna dispozicija postane materijom pasivnog intelekta koji je postao inteligencija u aktu, kada se to desi, pasivni intelekt postaje materijom stečenog intelekta, a ovaj zatim postaje materijom aktivnog intelekta. Al-Fârâbî naglašava, da kada se sve to sabere, tada dati čovjek postaje takav čovjek u kojem

prebiva aktivni intelekt.(Al-Fârâbî, R.N.P). Al-Fârâbîjev opis takvog čovjeka pobliže će osvijetliti odgovor na gore postavljeno pitanje:

“Ako se to dogodi (misli se na čovjeka u kojem prebiva aktivni intelekt) u oba dijela njegove sposobnosti mišljenja i u teorijskoj i u praktičnoj, a zatim i u njegovoj sposobnosti predočavanja, tada taj čovjek biva sličan onome ko prima otkrovenje od Allaha (neka je velik i svemoguć) a to mu se otkriva pomoću aktivnog intelekta. Ono što se prepunilo, prelilo se od Allaha blagoslovljenog i svevišnjeg, od djelatnog intelekta prelijeva se prema pasivnom intelektu posredstvom stečenog razuma a zatim i prema njegovoj sposobnosti predočavanja. I taj čovjek, zahvaljujući tome što se prelijeva od njega u njegov pasivni intelekt postaje mudrac, filozof, koji ima savršen um, a od onoga što je prešlo na njegovu sposobnost predočavanja postaje prorokom, proriče buduće i tumači tekuća stanja a sve to zahvaljujući onom biću u kojem on spoznaje božanstvo. Takav čovjek dostiže najviši stepen ljudskog savršenstva i nalazi se na vrhuncu sreće. Njegova duša je savršena, sjedinjena s aktivnim intelektom. On poznaje svaku aktivnost pomoću koje se postiže sreća. U tome se sastoji prvi uslov koji mora da ispunjava poglavar.“ (Ibid., 65)

Na osnovu prethodnog navoda, možemo zaključiti da je apsolutna sreća dostižna, takvo stanje je moguće ukoliko ljudski razum uspije da transcendirira materijalnu egzistenciju tj. apsolutno savršenstvo mogu dostići ona ljudska bića kod kojih su se sposobnosti duše aktuelizirale, odnosno takvi ljudi koji su se sjedinili s aktivnim intelektom. Naravno, riječ je o Al-Fârâbîjevom idealnom poglavaru, koji je sjedinjen s aktivnim tom.²⁶

Al-Fârâbîjev Prvi poglavar²⁷ dosegao je vrhunac ljudske sreće,

²⁶ Riječ je o tome da se poslanik i filozof sjedinjuju s istom inteligencijom, a ono što omogućuje ovakvu koncepciju jeste identifikacija meleka Džibrila s aktivnom inteligencijom. Prema Corbinu, ovdje se ne radi o racionalizaciji Svetog duha, nego upravo obrnuto i ova identifikacija Meleka Objave i Meleka Spoznaje predstavlja bitan preduvjet poslaničke filozofije, pa će i svo Al-Fârâbîjevo učenje biti upućeno u tom smjeru. Vidjeti šire u: Corbin, H. (1977): Historija islamske filozofije. Sarajevo: IP Veselin Masleša, 181.

²⁷ Za Al-Fârâbîja poglavar je ili prvi u rangu i nije potčinjen nikome ili je drugi po rangu pa vlada nekima ali je i sam nekome potčinjen. Što se tiče Prvog poglavara njemu nije potrebna ničija pomoć, a nauke i umijeća njegov su sastavni dio i nije mu

na taj način što se sjedinio s aktivnim intelektom i upravo iz te veze izvire sva poslanička otkrovenja i njihovo nadahnuće. Na ovom mjestu, vrijedan pomena je Henry Corbinov stav da je Platonov filozof morao napustiti svijet ideja kako bi se pozabavio javnim poslovima, dok se s druge strane, Al-Fârâbîjev filozof morao povezati s duhovnim bićima, i njegova glavna uloga jeste u tome da dovede stanovnike tom cilju, budući da o toj vezi ovisi sreća.²⁸ Da je pojava takvog čovjeka vrlo rijetka, ali ipak moguća, govore slijedeći Al-Fârâbîjevi stavovi:

“Sveukupnost ovih kvaliteta u jednom čovjeku teška je stvar i eto zašto se ljudi obdareni takvom prirodom sreću vrlo rijetko i predstavljaju mali dio. Ako takav čovjek postoji u idealnom gradu.... on istog časa treba da postane poglavar tog grada.” (Al-Fârâbî, R.N.P., 67)

4.0. Al-Fârâbî i Maimonid o sreći

U Uvodu smo naglasili da Al-Fârâbî predstavlja jednu od glavnih poveznica između antičke grčke i srednjovjekovne filozofije, te se javlja kao jedan od najznačajnijih komentatora Aristotelove filozofije. Upravo tu činjenicu, prilikom pisanja svojih filozofskih rasprava, imao je na umu najpoznatiji jevrejski mislilac Moses Maimonid, a preko njegovih radova, kao jednog od glavnih izvora u razumijevanju

potrebno vodstvo bilo koje osobe u bilo kojem pogledu. Njegova struka i obrazovanje moraju nadilaziti sve ostale težnjom ka savršenstvu i teženjem svih akcija idealne države ka postizanju najviše sreće. Opširnije vidjeti u: Al-Fârâbî : *Ideje građana uzorite države*. Rukopis neobjavljenog prijevoda, 63. Na drugom mjestu, što smo već naglasili u prvom poglavlju, Al-Fârâbî kaže da je značenje filozofa, idealnog poglavara, princa, zakonodavca i imama jedno te isto. Zapravo, Al-Fârâbî time želi kreirati sintezu između Platonovog Filozofa-Kralja i Idealnog islamskog poglavara, i upravo ta sinteza predstavlja al-Fârâbîjev najveći doprinos islamskoj političkoj filozofiji. O komparaciji Platonove i Al-Fârâbîjeve političke filozofije, kao i o doprinosu i značaju al-Fârâbîja za islamsku političku filozofiju vidjeti u: Sankari, F.A. (1970): ‘Plato and Al-Farabi: A Comparison of some aspects of their political philosophie’. *The Muslim World*, vol. 60, N: 3, 218-225.

²⁸ Cf. Corbin, H. (1977): *Historija islamske filozofije*. (History of Islamic Philosophy). Sarajevo: IP Veselin Masleša, 180.

islamske filozofije, indirektno i sv. Toma Akvinski.²⁹ Svakako, ovdje treba istaći da se trojica velikih filozofa ne dovode slučajno u vezu; naime, kao prvo, njihova učenja karakteriše ista glavna namjera, a to je da se dovedu u sklad vjera i razum, preciznije, jezik religije i filozofija. Kao što to dobro primjećuje profesor Mohammed Arkoun u jednoj od svojih rasprava, ovi filozofi su se poslužili istim filozofskim disciplinama, istim misaonim okvirima, istim pojmovnim aparatom da bi sistematizirali objavu svojih tradicija. U tom kontekstu, Tora, kanonsko pravo i *ša'ria* zadržavaju svoje prvenstvo, odnosno izražavaju Božije zapovijedi što ih objašnjavaju upućeni u vjeruzakon i metode egzegeze Božije riječi.³⁰

Drugo, što je donekle i za naše istraživanje bitnije, učenje trojice najznačajnijih predstavnika srednjovjekovne kršćanske (zapadnoevropske misli), jevrejske i islamske misli usmjereno je na isti cilj, a to je postizanje apsolutne sreće. Naravno, da je učenje o sreći preuzeto iz grčke filozofije, ponajviše od Aristotela, međutim, naše istraživanje je nastojalo pokazati da je Al-Fârâbî bio prvi filozof koji je to učenje pokušao dovesti u sklad i harmoniju sa svojom religijom, tj. u njegovom slučaju, s islamskom duhovnom i kulturnom tradicijom. I upravo aspekt islama, tj. učenje o duši, odnosno borba duše predstavlja odlučujući faktor koji je Al-Fârâbîju omogućio da napravi iskorak u svome konceptu sreće u odnosu na grčke prethodnike, ali isto tako to mu je omogućilo da ne zapadne u svojevrsni eklektizam kasnih neoplatoničara koji mu se ponekad bez argumenata pripisuje; s druge strane, akcentiranje grčke filozofije posebno Aristotelovog učenja o sreći i pokušaj sinteze s principima islama stvorilo je preduvjete za Al-Fârâbîjevu kritiku kršćanskog i muslimanskog kelama (teologije).³¹

²⁹ Poseban uticaj na sv. Tomu Akvinskog kao i na njegovo razumijevanje islamske filozofske i religijske misli imalo je Maimonidovo glavno filozofsko djelo *Vodič zabludjelih*. Također, u ovom pogledu ne smijemo zaboraviti djelo Ibn Sine, što potvrđuju i brojni citati i pozivanje na njegovo učenje, koji su bez sumnje uticali na intelektualni razvoj sv. Tome Akvinskog. Na taj način dovodimo u indirektnu vezu Al-Fârâbîja i sv. Tomu Akvinskog: jer je općepoznat njegov značaj u oblikovnju glavnih filozofskih ideja Maimonida i Ibn Sine, posebno onih ideja koje razmatra i sam Akvinski.

³⁰ Cf. Arkoun, M. (1986): 'Dva posredovatelja srednjovjekovne misli' (Two Mediators of Medieval Thought). Glasnik, No. 9.

³¹ Prilikom ove konstatacije treba uzeti u obzir slijedeće činjenice: Al-Fârâbîjevu sklonost da kritikuje kršćanski kelam, prije svega, treba razumijevati u kontekstu

Ovaj projekt, a posebno Al-Fârâbîjevo učenje o sreći, u potpunosti preuzima, samo u okvirima jevrejske duhovne tradicije, Moses Maimonid, koji, i pored svog ogromnog doprinosa u razvoju i razumijevanju ove problematike, ujedno predstavlja potvrdu i najbolje objašnjenje Al-Fârâbîjevog učenja o sreći. U daljem tekstu upravo ćemo pokušati ukazati na neraskidivu vezu dvojice filozofa, pa samim tim i na direktan i neporeciv Al-Fârâbîjev uticaj na Maimonidovo razumijevanje sreće.

Na isti način kao što je Al-Fârâbî nastojao dovesti u sklad grčku filozofiju i osnovne postavke islama, Maimonid je bio prvi filozof koji je želio sistematski pokazati kako se rabinsko shvatanje religijske savršenosti može razumjeti u kontekstu Aristotelove etike, Platonove političke teorije, ali i u okvirima kosmoloških i psiholoških promišljanja

njegovog neprijateljstva prema muslimanskim mutakalimunima. Iako Al-Fârâbî ne govori o religijskom identitetu mutakalimuna, prema mišljenju Sarah Stroumsa, ipak ne možemo zaključiti da je ovaj termin u Al-Fârâbîjevoj filozofiji isključivo rezervisan za muslimane, jer se po Al-Fârâbîju tehnike i metode kelama mogu prilagoditi za potrebe bilo koje religije. U djelu *Klasifikacija znanosti* Al-Fârâbî određuje kelam kao sistem koji neprirodno iskorištava filozofiju radi političkih potreba određene religije. Za razumijevanje Al-Fârâbîjeve kritike kelama veoma je bitan i Maimonid, naime, njegova kritika jevrejskog kelama u potpunosti je zasnovana na Al-Fârâbîjevim stavovima o kelamu, odnosno, on je vjerovao da je Al-Fârâbî u pravu kada govori o postojanju zabrane izučavanja određenih filozofskih spisa, posebno određenih dijelova *Organona*, koju je nametnula kršćanska filozofija (iako je stvarno postojanje zabrane veoma upitno). Maimonid uspostavlja vezu između Al-Fârâbîjevog razmatranja kršćanske filozofije i stavova kelama, tako što smatra da se u Al-Fârâbîjevom učenju kršćanski filozofi, koji su cenzurirali *Organon*, identificiraju kao kršćanski mutakalimuni, čija su djela izvor pogrešaka muslimanskih mutakalimuna. Također, i Maimonid kritikuje političke konotacije kelama (potvrda i širenje religije), smatrajući da su kršćanski kraljevi podstrekivali način, upotrebu i izučavanje logike, te zabranu ostalih filozofskih spisa, u svrhu odbrane religije. Sarah Stroumsa u svojoj raspravi, čija je glavna tema upravo Al-Fârâbîjeva i Maimonidova kritika kršćanske filozofije, smatra da je Al-Fârâbî kritikovao kršćansku filozofsku tradiciju zbog kontaminacije kelamom, no unatoč toj činjenici, ipak je morao priznati stvarno postojanje filozofa i filozofske tradicije u predislamskom kršćanstvu, jer je zahvaljujući njima upoznao cjelokupno Aristotelovo učenje.

Opširnije o ovoj problematici, vidjeti: Stroumsa, S. (1991): 'Al-Fârâbî and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation'. *Der Islam*, No.68, 263-287.

islamskih filozofa.³² U svojim poduhvatima sintetiziranja filozofije i religije, Al-Fârâbî i Maimonid su dijelili isto uvjerenje: s jedne strane, vjerovali su da islam odnosno judaizam u svojim učenjima sadržavaju istinu o Bogu, svijetu i čovjeku, jer počivaju na božanskoj revelaciji, dok su, s druge strane, smatrali da grčka filozofija, također treba biti istinita, jer se njene osnovne postavke mogu racionalno objasniti i opravdati. Na osnovu ovih pretpostavki, dvojica filozofa nastojala su pokazati da ne postoji sukob između filozofije i religije, naravno, ako ih ispravno razumijevamo. Ukoliko sagledamo Maimonidovo učenje u kontekstu njegovog islamskog miljea, vidjet ćemo da su mnogi islamski mislioci, prije svih, Ibn Sina i Ibn Rušd, te u određenoj mjeri Al-Gazali i Ibn Bağğa, uticali na formiranje glavnih ideja njegovog filozofskog učenja. Međutim, svakako najznačajniji uticaj na Maimonida izvršio je Al-Fârâbî i postoje najmanje dva razloga koja idu u prilog ovoj konstataciji: prvo, Al-Fârâbijevo učenje o sreći predstavlja srž njegove sveobuhvatne integracije religije i filozofije, što isto tako važi i za Maimonida, odnosno, on je u potpunosti preuzeo od Al-Fârâbîja centralnu ulogu učenja o sreći u procesu sintetiziranja filozofije i religije, pa će tako učenje o dostizanju apsolutne sreće kao i kod Al-Fârâbîja, biti i centralno mjesto Maimonidove filozofije, što implicira da je ovo učenje gotovo na identičan način tretirano i zastupljeno u njegovim filozofskim raspravama. Međutim, na osnovu prethodno rečenog, nikako ne smijemo ustvrditi da je Maimonid gotovo doslovno preuzeo učenje o sreći od Al-Fârâbîja, ali nam je svakako dopuštena konstatacija, da je Maimonid svoje ideje o ovoj problematici velikim dijelom bazirao na Al-Fârâbijevim stavovima o apsolutnoj sreći, te da ih je nastojao kreativno transformirati na osnovu premisa koje ne možemo naći kod Al-Fârâbîja.³³

³² Opširnije, o Maimonidovom poduhvatu sinteze određenih religijskih postavki i filozofskih učenja, kao i o određenju mjestu i ulozi sreće u njegovoj filozofiji, vidjeti: Tirosh-Samuelson, H. (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press. Posebnu pažnju obratiti na peto poglavlje knjige: *Perfectly Happy – Maimonides' Conception of Happiness*, 192-246.

³³ Već smo u prethodnom poglavlju naglasili da je Maimonid bio poprilično oprezan prilikom preuzimanja Al-Farabijeve stavova iz njegove rasprave *Fusûl al-Madani*, odnosno, Al-Fârâbijeve stavovi o Bogu i Njegovom odnosu prema svijetu za Maimonida su bili potpuno neprihvatljivi, a vjerovatno i stavovi o sreći iz Al-

Drugi razlog, ali ne i manje bitan, leži u činjenici da je Maimonid učenje o sreći izložio u svome najglasovitijem filozofskom spisu *Vodič zabludjelih*, te jednim dijelom u već spomenutoj raspravi *Shemonah Peraqim*. Iako je poznat Maimonidov veliki respekt prema Ibn Rušdu, njegova djela uglavnom su bila potpuna nepoznanica za Maimonida tokom pisanja i završetka *Vodiča zabludjelih*, pa ih stoga u ovome kontekstu i ne možmo uzeti u obzir. Što se tiče Ibn Sine, njegovi stavovi su vrlo malo zastupljeni kod Maimonida, a također znamo i iz pisma Ibn Tibbonu³⁴ da je Maimonid smatrao filozofiju Ibn Sine ali i drugih islamskih mislilaca koji su na njega uticali manje vrijednim u odnosu na učenje Al-Fârâbîja. Potvrda ovakvog načina tretiranja, s jedne strane, Al-Fârâbîja i s druge strane, ostalih islamskih mislilaca, proizilazi i iz dublje analize i uvida u Maimonidova djela, tj. *Vodič Zabludjelih* i *Shemonah Peraqim*. Dakako, vidjet ćemo, da se Maimonid, kada govorimo u kontekstu uticaja islamskih mislilaca na njegovu filozofiju³⁵, gotovo isključivo u ovim djelima oslanja i poziva na Al-Fârâbîja, a na nekim mjestima, posebno u raspravi *Shemonah Peraqim* (na što smo ukazali u prethodnom poglavlju), preuzima u cijelosti stavove iz Al-Fârâbîjevih djela. Značaj Al-Fârâbîja za razumijevanje Maimonidove filozofije postat će jasniji ukoliko nam je poznat način na koji je Maimonid pristupio Al-Fârâbîju i njegovim djelima. Radi se o tome da kada se

Fârâbîjevog izgubljenog Komentara *Nikomahove etike*. Kada govori o toj temi, Maimonid zauzima potpuno drugačiju poziciju u odnosu na Al-Fârâbîja, oslanjajući se uglavnom na tradicionalne i svete religijske spise.

³⁴ Maimonid: "Potrudi se da Aristotelova djela proučavaš samo uz komentare: uz komentar Aleksandra Afrodizijskog i uz Temistiusov ili Averroesov komentar. Spisi Aristotelova učitelja Platona zapravo su parabole koje je teško razumjeti, no za to i nema potrebe, jer je Aristotelovo djelo dostupno; nije se potrebno baviti ni knjigama što su ih napisali njegovi prethodnici, jer njegov um predstavlja najviši stupanj ljudskog uma, izuzmemo li one koji su bili provideni Božijim nadahnućem... što se tiče logike, dostatno je proučiti samo djela al-Fârâbîja. Sva su njegova djela izvrsna, jednako kao i djela Ibn Bâğğe." Cf. M'Bow, A.M. (1986): 'Maimonid, Vodič zabludjelih'. *Glasnik*, br. 9, 4.

³⁵ O razumijevanju Maimonida u kontekstu njegovog islamskog filozofskog miljea, a posebno, u okvirima radova trojice najznačajnijih islamskih mislilaca, Al-Fârâbîja, Ibn Sine i Ibn Rušda, vidjeti, Pessin, S: 'The Influence of islamic Thought on Maimonides'. U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/>. (pristupljeno 7.1.2011).

Maimonid u svojim raspravama poziva na učenje Al-Fârâbîja, on ga ne primjenjuje i ne vidi kao religijskog filozofa koji se bavi problemima vjere i razuma, koji su slični onim problemima kojim su se bavili jevrejski filozofi poput Maimonida, već je Al-Fârâbî i njegovo učenje predstavljalo za Maimonida, prije svega, izvor, transmiter i objašnjenje antičke filozofije koja ujedno jeste jedan od bitnih elemenata koji je uticao na razvoj Maimonidove filozofije.³⁶

Ukoliko Maimonidov koncept sreće želimo preciznije odrediti, neophodno je u tom slučaju, kao i kod Al-Fârâbîja, pozvati se na Aristotelove stavove iz posljednje knjige *Nikomahove etike*, koji govore o prirodi sreće:

“Sretan život je, međutim, po našem mišljenju, život usmjeren ka vrlini, a to je uslovljeno ozbiljnim radom... Zadovoljenje čulnih uživanja može da uživa svako – i rob ne manje nego onaj najmoćniji. Niko, međutim, ne može robu dodijeliti sreću ako mu ne dodijeli i odgovarajući način života. Jer, sreća se ne sastoji u takvim rasonodama nego u djelatnostima saobraznim vrlini. Ako se sreća sastoji u djelatnosti saobraznoj vrlini, onda će to, razumljivo, biti djelatnost najveće vrline, a to znači u smislu onoga što je najvrednije u nama... Mi smo rekli da je to nešto kontemplativno... jer, prije svega, takva djelatnost je najviša i najvrednija, jer je i um najviša i najvrednija od svih naših unutrašnjih moći, a isto tako i objekti saznanja kojima se bavi um... I zato, ako je um u poređenju s čovjekom, to jest s ljudskom prirodom, nešto božansko, onda je i život saobrazan umu božanski u poređenju sa običnim ljudskim životom... Za čovjeka je to život ispunjen aktivnošću uma, zato što je to, to jest mišljenje, više od svega sam čovjek. Takav je život stoga i najsrećniji.” (Aristotel, 1970, 266-269)

Iz ovih Aristotelovih stavova može se zaključiti da je sreća teorijske prirode, odnosno, naglašava se intelektualni i kontemplativni aspekt sreće. Dakle, sreća je zasnovana na životu koji je u skladu s racionalnim principom i za Aristotela je teorijski način života superiorniji u odnosu na praktični, te ograničava potrebu za materijalnim dobrima, koja je neophodna u praktičnom načinu života. Međutim, Aristotel ne završava

³⁶ Cf. Davidson, H. (1963): ‘Maimonides’ Shemonah Peraqim and Alfarabis Fusul Al-Madani’. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, 41.

Nikomahovu etiku diskusijom o kontemplaciji i teorijskom načinu života, već nasuprot tome, govori o moralnoj edukaciji, ulozi države u moralnom navikavanju i prirodi političkog uređenja. Upravo ta činjenica omogućila je i interpretatorima Aristotelove filozofije da primijete određene tenzije u njegovom učenju koje se odnosi na aktualizaciju sreće. S jedne strane, akcentira se usamljena kontemplacija u dostizanju sreće, a s druge strane, sreća se aktualizira kroz moralno djelovanje i involviranost u politički život, tj. najsretnija je osoba koja živi u moralnoj i političkoj sferi.

Sličnu ambivalenciju i tenzije možemo naći i kod Maimonida, kada u zadnjem poglavlju *Vodiča Zabludejelih* govori o četiri načina dostizanja apsolutne sreće:

“Termin *hokmah* (mudrost) u hebrejskom jeziku označava četiri različite stvari:

1. Denotira znanje onih istina koje vode ka spoznaji Boga; 2. Izraz *hokmah*, također, referira na znanje bilo koje vještine; 3. Također se koristi za stiecanje moralnih načela; 4. Na kraju, implicira promišljenost i suptilnost. Također je moguće da hebrejski termin *hokmah* izražava ideju promišljenosti i planiranja, koja može da služi u jednom slučaju, kao sredstvo u sticanju intelektualnog savršenstva ili dobrih moralnih principa; ali u drugom slučaju može producirati i određenu vještinu, ili čak da učestvuje u zasnivanju loših principa. Atribut *hakam*, stoga se dodjeljuje osobi koja posjeduje velike intelektualne sposobnosti, ili dobre moralne principe ili neko umijeće: ali također i osobi koj je sklona zlim djelima...” (Maimonides, 1904, 557)

U skladu s ovim objašnjenjem Maimonid dalje obrazlaže razliku između sticanja istinske mudrosti i poznavanja Zakona, te na osnovu toga zaključuje da su antički i moderni filozofi pokazali da čovjek može steći četiri vrste savršenstva: materijalno savršenstvo uključuje posjedovanje materijalnih dobara; tjelesno savršenstvo obuhvata snagu i zdravlje tjela; moralne vrline i radnje su neophodne za moralno savršenstvo; i racionalno, odnosno teorijsko savršenstvo sastoji se u posjedovanju najviših intelektualnih sposobnosti, tj. u kontemplaciji pojmova i pitanja koja se tiču Boga.³⁷ Ovo zadnje, četvrto savršenstvo,

³⁷ Maimonides, M. (1904): *The Guide for Perplexed* (translated from the original

koje se sastoji u dostizanju racionalnih vrlina, jeste najviše i Maimonid ga opisuje kao istinsko ljudsko savršenstvo.

Po mišljenju Tamar Rudavsky, Maimonid je na ovom mjestu mnogo ekstremniji od Aristotela: “Budući da za Aristotela moralne vrline služe svrsi i samima sebi, Maimonid se isključivo fokusira na sreću koja se dostiže teorijskim putem.” (Rudavsky, 2010, 192). Međutim, odmah nakon odbrane intelektualnih vrlina kao najsavršenijih, Maimonid dodaje ono što neki znanstvenici nazivaju petim savršenstvom, koje naglašava značaj oponašanja Božijih djela.³⁸ Stručnjaci koji se bave Maimonidovim učenjem upravo na različite načine interpretiraju ovo finalno savršenstvo ili apsolutnu sreću, tj. da li Maimonid time želi naglasiti praktičnu ili teorijsku komponentu, ili pak oba aspekta apsolutne sreće? Naime, razumijevanje apsolutne sreće kod Maimonida ponukalo je, kao i u slučaju kod Al-Fârâbîja, debatu među savremenim komentatorima njegovog učenja. Komentatori, poput Alexandara Altmana i R. Z. Friedmana naglašavaju prioritet intelektualnog aspekta, dok drugi autori, pretežno inspirisani djelom Lea Straussa, umjesto toga nalaze da je moralni i politički aspekt primaran u Maimonidovom određenju apsolutne sreće. Daniel Frank, pak, u Maimonidovom određenju sreće pronalazi oba aspekta, te ih nastoji uskladiti.³⁹ Naravno, da su ove debate o prirodi sreće, koje se vode među savremenim interpretatorima Al-Fârâbîjevog i Maimonidovog učenja veoma bitne

arabic text by M. Frielander) (second edition). London: Routledge & Kegan Paul LTD, 558-559.

³⁸ Maimonid smatra, zbog toga što su vodič našeg djelovanja, da se trebamo ponositi shvatanjem i znanjem Božijih atributa za koje je već prethodno utvrdio da su ustvari Božiji akti, kao što su puna dobrotu, rasuđivanje i pravednost. Cf. Ibid., 561.

³⁹ Neizostavan doprinos ovoj debati dao je i Shlomo Pines, koji smatra da Maimonidovo izlaganje u zadnjem poglavlju *Vodiča zabludjelih* predstavlja radikalno odstupanje od Aristotelovog ideala iz *Nikomahove etike*, odnosno, da Maimonid u posljednjem poglavlju zapravo želi istaći slijedeće: da se ljudi, zbog nemogućnosti posjedovanja određenog znanja o metafizici, okreću praktičnoj aktivnosti kao jedino dostižnoj savršenosti. Prema Pinesu, praktični način života, tj. *bios praktikos*, postaje superiorniji u odnosu na teorijski. Međutim, vidimo da neki autori zastupaju i drugačija stajališta, koja idu u prilog teorijskom ili sveobuhvatnom razumijevanju apsolutne sreće. O stavovima Shlome Pinesa, vidjeti u: Rudavsky, T.M. (2010): Maimonides. Oxford: Willey-Blackwell Press. Opširnije o razvoju debate o prirodi sreće kod Maimonida, vidjeti u: Bicknel, J. (2002): ‘Self-Scrutiny in Maimonides’ Ethical and Religious Thought’. *Laval theologique et philosophique*, vol. 58, No. 3, 531-534.

za naše izlaganje, ipak, iz dva razloga, na ovom mjestu nećemo ulaziti u njihovo detaljno razmatranje. Kao prvo, sama analiza ovih debata, očigledno bi *a priori* zahtjevala priklanjanje jednoj od interperetacija, što i nije cilj našeg izlaganja. Drugi razlog leži u tome da smo u slučaju Al-Fârâbîja zaobišli debatu tako što smo pokušali ukazati u njegovom konceptu sreće na jedan bitan aspekt, tj. na njegovo shvatanje islamskog određenja borbe duše ili velikog džihada, koji je u odnosu na ovu debatu neutralan i doprinosi svakom određenju sreće podjednako. Da bismo zaobišli debatu koja se javlja kod Maimonida, poslužiti ćemo se istom metodom ne umanjujući time značaj debate, odnosno, nastojat ćemo pomoću njegovog objašnjenja pojma samopromatranja pobliže odrediti apsolutnu sreću, jer Maimonidovo pozivanje na samopromatranje kao i element islamske teologije kod Al-Fârâbîja, ne doprinose daljem razvoju debate o prirodi sreće, već su neutralni u odnosu na istu te otvaraju potpuno jednu novu perspektivu u shvatanju prirode apsolutne sreće i idealnoga života.

Temeljni pojam za razumijevanje Maimonidovog učenja o dostizanju apsolutne sreće jeste samopromatranje. Ovaj termin je kroz historiju filozofije uvijek bio u direktnoj vezi sa samospoznajom i ljudskim blagostanjem, odnosno, jedan od aspekata vrline bilo je dostizanje samospoznaje, a napor koji je bio neophodan u sticanju vrline trebao je da uključuje i praksu samopromatranja.⁴⁰ Maimonidovo akcentiranje značaja i važne uloge samopromatranja u dostizanju apsolutne sreće i formiranju karaktera ima svoje korijene u *Nikomahovoj etici*.⁴¹ Poseban značaj za Maimonida ima Aristotelovo razmatranje

⁴⁰ Jeanette Bicknell pod pojmom samopromatranja podrazumijeva jedan održivi oblik introspekcije, čiji je cilj razvoj karaktera i samospoznaje, a posebno uključuje i poznavanje nečijih slabosti i inklinacija. Vidjeti, Bicknel, J. (2002): 'Self-Scrutiny in Maimonides' Ethical and Religious Thought'. *Laval theologique et philosophique*, vol. 58, No. 3, 531.

⁴¹ "Postići sredinu u svakoj stvari je naporan zadatak; ni sredinu kruga ne može da pronađe svako, nego samo onaj ko za to ima potrebno matematičko znanje. Tako je i sa vrlinom: lako je i svako može da se naljuti, da da i potroši novac, ali o tome na koga i kome, koliko, kada, zašto i kako, niti je lako niti može svako pravilno da odluči. Zbog toga je dobro (tj. prava mjera) i rijetko i cijenjeno i lijepo. I zato onaj kome je cilj da postigne pravu sredinu treba da se kloni prije svega one (od dvije krajnosti) koja je u većoj suprotnosti prema sredini... jer od dvije krajnosti jedna predstavlja veću, a druga manju grešku... Treba, međutim, vidjeti i na koju stranu nas vuku naše prirodne sklonosti, jer po prirodi jedni naginjemo ovome, drugi

“plemenitosti i velikodušnosti” (Aristotel, 1970, 94-95), iz kojeg proizilazi da je rezultat samopromatranja, ustvari ispravna procjena vlastitog karaktera i kvaliteta, koja podrazumijeva jedan unutrašnji standard djelovanja u skladu s vrlinom, što Maimonid u potpunosti preuzima i opravdava u raspravi *Shemonah Peraqim*:

“Od svega što smo naveli u ovom poglavlju, očito je da je čovjekova dužnost da teži onim djelima koja se pridržavaju prave sredine, i da ne odustane od njih idući od jedne krajnosti do druge, osim u slučaju obnove zdravlja duše... Pa tako, baš kao onaj, koji je upoznat s medicinom, reagovat će i na najmanju promjenu nagore u svome zdravlju, tako što će spriječiti bolest da ne dosegne onaj nivo koji bi zahtijevao pribjegavanje nasilnim metodama liječenja... na isti način, moralan čovjek neprestano će ispitivati svoje karakteristike, vagati svoja djela, i svakodnevno istraživati svoje psihičko stanje; i ako, u bilo kojem trenutku, pronade svoju dušu da je zastranila u jednom od ekstrema, on će odmah požuriti da primijeni pravi lijek, i neće dopustiti da loša ili zla sposobnost stekne snagu...” (Maimonides, 1912, 66-67)

Ovi Maimonidovi stavovi, prvenstveno impliciraju postojanje jednog idealnog standarda karaktera, koji je sličan idealnoj mjeri fizičkog blagostanja. Također, prema mišljenju Jeanete Bicknell, Maimonid na ovom mjestu želi naglasiti da je moralni razvoj jedan kontinuirani proces koji zahtijeva konstantni napor i marljivost i da je samopromatranje proces nadgledanja duše, tako da ona ne naginje prema ne-kreposnim krajnostima.⁴²

Međutim, za razliku od Aristotela, koji ne pridaje baš veliku pažnju ovoj temi, u okvirima Maimonidovog učenja o sreći ona se razvija na

onome. Te svoje sklonosti moći ćemo spoznati na osnovu uživanja i bola koje nam zadaju zbivanja oko nas. A onda moramo uložiti napor da sami sebe odvučemo od te sklonosti u suprotnom pravcu jer što se bliže udaljavamo od pogrešnog pravca, to smo bliže pravoj sredini.” Cf. Aristotel (1970): *Nikomahova etika*. Beograd: Kultura, 47-48. Budući da je za Aristotela vrlina jedna vrsta mjere koja ima za cilj sredinu, tj. pravu mjeru, stoga je i uloga samopromatranja neophodna za razvoj iste, jer svaka osoba treba da zna svoje vlastite sklonosti i nedostatke kako bi bila što bliže sredini.

⁴² Cf. Bicknell, J. (2002): ‘Self-Scrutiny in Maimonides Ethical and Religious Thought’. *Laval theologique et philosophique*, Vol.58, No. 3., 534.

jedan potpuno novi i drugačiji način zauzimajući centralno mjesto, što je imalo za posljedicu i određeno odstupanje od Aristotela. Naime, riječ je o tome da Maimonid pored ove uloge samopromatranja u kontekstu moralnog razvoja – koju preuzima od Aristotela, posebnu pažnju posvećuje obrazloženju religijske funkcije samopromatranja koja je u bitnome oblikovala njegovu koncepciju apsolutne sreće i idealnog života. Odnosno, pored funkcije moralnog razvoja, samopromatranje u Maimonidovoj filozofiji ima još dvije osnovne uloge: 1. samopromatranje ohrabruje čovjeka da se okrene od svijeta, te na taj način olakšava ljudima da se okrenu prema Bogu; 2. samopromatranje, također, potiče smirenost uma i tako nam olakšava da se okrenemo još jednom prema Bogu.⁴³ Razumijevanje ovih funkcija samopromatranja proizilazi iz Maimonidove koncepcije Zakona. Suprotno Aristotelu, Maimonid smatra da etičke zapovijedi imaju božansko porijeklo, dok sam Zakon potiče ispravno vjerovanje i kao takav ima dvije različite, osnovne funkcije:

“blagostanje duše i blagostanje tjela. Blagostanje duše se promiče putem ispravnih uvjerenja, koja su prenesena ljudima u skladu sa njihovim mogućnostima. Neka od ovih uvjerenja su data u svojoj pravoj formi, a druga alegorijski, jer su određena uvjerenja u svojoj pravoj formi prejaka za sposobnost pametnih ljudi. Što se tiče blagostanja tijela, ono se uspostavlja putem ispravnog vođenja odnosa među ljudima.” (Maimonides, 1904, 454)

Značenje druge funkcije samopromatranja najjasnije se predočava kroz Maimonidovo objašnjenje zapovijedi koje se odnose na religijske propise ishrane (trinaesta klasa zapovijedi).⁴⁴ Restrikcije u ishrani potiču respekt prema Zakonu, odnosno, dužnost da razmotrimo slabost drugih ne samo ljudi već i životinja jača savršenost našeg karaktera. U skladu s ovim zapovijedima proističe da je etički odnos prema drugima, prije svega, dužnost prema Bogu, a ne samo prema drugom. I upravo to naglašava drugu funkciju samopromatranja, koja nam olakšava da se okrenemo od svijeta prema sebi.

⁴³ Cf. Ibid., 534-535.

⁴⁴ Cf. Maimonides, M. (1904): *The Guide for Perplexed* (translated from the original arabic text by M. Frielander) (second edition). London: Routledge & Kegan Paul LTD, 527-530.

Prema Maimonidu, obavezni smo da se dobro odnosimo prema drugima, “ali to nikako ne treba da znači da je to naša dužnost prema njima, jer sve su one, zapravo dužnosti prema Bogu i naša namjera da vodimo život u skladu s ovim zapovijedima nije vezana za naš odnos prema drugima, već, naprotiv, proizilazi iz naše dužnosti prema Bogu, a ovo okretanje prema sebi podrazumijeva jedan dublji i sveobuhvatniji okret prema Bogu, a ne naprosto neku sebičnu samopreokupaciju.” (Bicknell, 2002, 536). Ova druga funkcija samopromatranja, također je vidljiva i u Maimonidovom objašnjenju četvrte klase zapovijedi, koje se bave, između ostalog i našim odnosom prema robovima. Međutim, ova četvrta klasa zapovijedi, prije svega je vezana za odnos između čovjeka i Boga, jer, na primjer, nečija obaveza prema robu jeste ustvari dužnost prema Bogu, tj. štiteći roba, nečija pažnja nije toliko direktno usmjerena prema njemu, već mnogo dublje prema Bogu.

O trećoj funkciji samopromatranja Maimonid govori u petom poglavlju rasprave *Shemonah Peraqim*, tvrdeći da neko ne može postići apsolutnu sreću ukoliko nema kvalitete spokojstva i smirenosti, tj. treća funkcija samopromatranja obezbjeđuje spokojstvo i smirenost uma.⁴⁵ Dublju analizu i način djelovanja ove funkcije samopromatranja Maimonid daje u objašnjenju i racionalnom opravdanju zapovijedi koje se tiču žrtvovanja i pokajanja.⁴⁶ Na primjer, samopromatranje ima posebnu ulogu u pokajanju, jer je pokajanje prije svega jedan unutrašnji akt koji se sprovodi u tišini:

“Dok zajednica može biti uključena u saslušavanje ispovijedi, ipak je psihološki pokajanje usmjereno prema unutra. Bez introspekcije, čovjek ne može osjećati žaljenje za svoje postupke, niti može biti svjestan toga da je trebao drugačije postupiti. Pošto se pokajanje tiče moralne perfekcije, stoga je i njegova bit čovjekov odnos prema Bogu, radije nego prema drugom.” (Bicknell, 2002, 540)

Naime, želi se istaći da je uloga samopromatranja u pokajanju

⁴⁵ Cf. Maimonides, M (1912): *Shemonah Peraqim: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, edited and translated by J. I. Gorfinkle. New York: Columbia University Press, 69-74.

⁴⁶ Cf. Maimonides, M. (1904): *The Guide for the Perplexed* (translated from the original arabic text by M. Frielander) (second edition). London: Routledge & Kegan Paul LTD, 478.

neophodna kako bi se postiglo spokojstvo uma.

5.0. Zaključak

U ovom radu pokazalo se, prije svega, da su uloga i značaj Al-Fârâbîjevog učenja o sreći u okvirima njegove cjelokupne filozofske misli sasvim neosnovano i neargumentovano bili zanemareni. Suprotno tome, nastojalo se utvrditi da Al-Fârâbîjev koncept apsolutne sreće zapravo predstavlja centralno mjesto njegovog učenja. Iz dublje analize i uvida u njegove stavove o ovoj problematici, koje smo nastojali sprovesti u našem izlaganju, možemo zaključiti da je Al-Fârâbîjev filozofski napor usmjeren isključivo prema jednom cilju a to je objašnjenje i određenje apsolutne sreće, tj. njegovo učenje zamišljeno je kao svojevrsna mapa puta dostizanja iste.

Također, evidentno je da su Al-Fârâbîjeva promišljanja o apsolutnoj sreći dobrim dijelom zasnovana na Aristotelovom učenju, također, neizostavan doprinos u oblikovanju Al-Fârâbîjevih ideja dali su Platon i Plotin, odnosno njihova učenja predstavljaju nezaobilazan faktor u pokušajima razumijevanja al-Fârâbîjeve filozofije. Međutim, na osnovu toga nedopustiva je konstatacija da je Al-Fârâbî pokušao doslovno preuzeti i iščupati iz konteksta učenja grčkih filozofa, te ih na taj način prenijeti u tadašnji islamski svijet koji je bio determiniran posve drugačijim duhovnim, kulturnim i političkim oklonostima. Upravo smo kroz objašnjenje određenih osnovnih principa islama koji su utkani u temelje Al-Fârâbîjeve filozofije, kao što su borba duše ili veliki džihad, nastojali ukazati da Al-Fârâbî nije pripadao duhovnoj i kulturnoj tradiciji starih Grka, nego islama, koja je zasnovana na Kur'anu i islamskoj normativnoj tradiciji (*Sunni*).

I stoga možemo zaključiti da su to glavni faktori koji su uticali na Al-Fârâbîjevo učenje o apsolutnoj sreći, te svakako predstavljaju osnovu tj. bit jedinstvenosti i originalnosti njegovog koncepta apsolutne sreće što je ujedno Al-Fârâbîju omogućilo da napravi iskorak u odnosu na svoje grčke prethodnike. Imajući sve to u vidu, sasvim je jasno da Al-Fârâbî, prije svega, kao islamski filozof ni na koji način nije mogao dozvoliti autonomnost filozofije odnosno da se filozofija postavi iznad Objave. U tom kontekstu treba uzeti u obzir njegov značaj za

razumijevanje cjelokupne islamske filozofije, ali i uticaj na islamske, jevrejske i kršćanske filozofe koji se ogleda u njegovoj metodi simbioze tj. prvenstveno u sintezi religije i filozofije, koja je najvidljivija u njegovom oblikovanju koncepta apsolutne sreće.

Također se pokazalo da je nemoguće odvojeno razmatrati učenja dvojice velikih filozofa, posebno u pogledu određenja apsolutne sreće; očigledno je da postoji neporeciv i direktan uticaj Al-Fârâbîja na oblikovanje glavnih postavki Maimonidovog određenja apsolutne sreće i idealnog života, dok s druge strane, njegovo učenje u okvirima srednjovjekovne filozofije predstavlja inovativan nastavak i najbolje objašnjenje Al-Fârâbîjeve filozofije. Radi se o tome da je Maimonid bio vrlo oprezan u preuzimanju Al-Fârâbîjevih stavova, naime, Maimonid je smatrao da su određeni Al-Fârâbîjevi stavovi, a posebno oni koji govore o prirodi Boga i Njegovom odnosu prema svijetu, u potpunoj suprotnosti sa Svetim spisima. I upravo na tim mjestima Maimonid svoje učenje ne zasniva na premisama Al-Fârâbîjeve filozofije, već traži nova rješenja, prvenstveno u okvirima vlastite duhovne i religijske tradicije. Pomoću objašnjenja borbe duše i samopromatranja nastojali smo zaobići aktuelnu debatu koja se vodi među savremenim interpretatorima Al-Fârâbîjevog i Maimonidovog učenja. Ovi pojmovi su potpuno irelevantni i neutralni u odnosu na spor i raspravu o prirodi apsolutne sreće, ali ipak, na sebi svojstven način doprinose kako teorijskom, tako i praktičnom aspektu apsolutne sreće. Na primjer, u slučaju Maimonida, samopromatranje rezultira smirenost uma, koja je neophodna u dostizanju racionalnih vrlina, dok se kod Al-Fârâbîja, primjerice, moralni kvaliteti razvijaju putem svakodnevne borbe duše; dakako, sve to važi i u obrnutom kontekstu. Na osnovu pojmova velikog džihada i samopromatranja, kao bitnih, ako ne i glavnih elemenata u zasnivanju koncepta apsolutne sreće, možemo zaključiti da su Al-Fârâbî i Maimonid, prije svega, religijski filozofi koji nisu mogli zaobići važnost praktičnog djelovanja u dostizanju apsolutne sreće, što ujedno implicira i odstupanje od Aristotelovog naglašavanja teorijskog načina života, ali ne i njegovo isključenje.

Na kraju, ono što je još bitno pomenuti jeste činjenica da je Al-Fârâbîjeva filozofija suvremena, odnosno dopušta nam da je vidimo u različitim kontekstima i značenjima, te je u stanju da prati vrijeme i zahtjeve koje ono nosi sa sobom. O tome svjedoče i mnogobrojne

studije savremenih interpretatora Al-Fârâbîjevog učenja, u kojima se želi aktuelizirati i reafirmirati misao Al-Fârâbîja, ali se isto tako nastoji doći do novih idejnih rješenja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Al-Farabi(1962a): ‘Tahsîl al-Sa’âdah: The Attainment of Happiness’, U: M. Mahdi (trans. with introduction): Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle. New York: Free Press of Glencoe, 13-53.
2. Al-Fârâbî (1962b): ‘Falsafat Aflâtun: The Philosophy of Plato, its Parts, the Ranks of Order of its Parts, from the Beginning to the End’, U: M. Mahdi (trans. with intr.) Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle. New York: Free Press of Glencoe, 53-71.
3. Al-Fârâbî (1962c): ‘Falsafat Aristûtâlis: The Philosophy of Aristotle, the Parts of his Philosophy, the Ranks of Order of its Parts, the Position from which he Started and One he reached’, U: M. Mahdi (trans. with intr.): Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle. New York: Free Press of Glencoe, 71-133.
4. Al-Fârâbî (1961): Fusul Al-Madani: Aphorisms of the Statesman. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Al-Fârâbî: Mabâdi’ Ârâ’ Ahl Al-Madina Al-Fâdîla: Ideje građana uзорite države (Idea of the Citizens of the Perfect State). (Preveo sa arapskog jezika prof.dr.Hasan Sušić, rukopis neobjavljenog prevoda.)
6. Al-Fârâbî (1999): Kitâb al-Hurûf: Knjiga o slovima (Kitâb al-Hurûf: The Book of Letters). Zagreb: Demetra.
7. Al-Farabi (1963): ‘Al-Siyasa Al-Madaniyya: The Political Regime’, U: R. Lerner, M. Mahdi (eds.): Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. New York: The Free Press.

8. Aristotel (1970): *Nikomahova etika (Nicomachean Ethics)*. Beograd: Kultura.
9. Aristotel (1996): *O duši, Nagovor na filozofiju (On the Soul, Protreptikos: An Exhortation to Philosophy)*. Zagreb: Naprijed.
10. Arkoun, M. (1986): 'Dva posredovatelja srednjovjekovne misli' (Two Mediators of Medieval Thought). *Glasnik*, No. 9., 14-20.
11. Bicknell, J. (2002): 'Self-Scrutiny in Maimonides Ethical and Religious Thought'. *Laval theologique et philosophique*, Vol.58, No. 3., str. 531-543.
12. Corbin, H. (1977): *Historija islamske filozofije (History of Islamic Philosophy)*. Sarajevo: IP Veselin Masleša.
13. D'ancona, C. (2005): 'Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation', U: P. Adamson, R. C. Taylor (eds.) (2005): *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Davidson, H. (1963): 'Maimonides' *Shemonah Peraqim* and Alfarabis *Fusul Al-Madani*'. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 31, str. 33-50.
15. El-Behijj, M. 'El-Farabi: sinkretist i interpretator' (Al-Farabi: sincretist and the interpreter), U: O. Bajraktarević (prir.) (2009): *Klasična islamska filozofija (Classical Islamic Philosophy)*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 337-350.
16. Elhajibrahim, S. 'Alfarabi's Concept of Happiness Sa'ada (قداعس) : Eudaimonia, The Good and Jihad Al-Nafs (سفنلاداهج)'. *Paper presented in 31. of August 2006. at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA.*
17. Fakhry, M. (2002): *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His life, works and influence*. Oxford: Oneworld Publications.

18. Fakhry, M. (1965): 'Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle'. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No.4., 469-478.
19. Fraenkel, C. (2008): 'Philosophy and Exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides'. *Laval theologique et philosophique*, vol.64, No.1., 105-125.
20. Galston, M. (1992): 'The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fârâbî', U: C.E. Buterrworth (ed.): *The Political aspects of Islamic Philosophy: Essays in honor of Muhsin Mahdi*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 95-152.
21. M'Bow, A.M. (1986): 'Maimonid, vodič zabludjelih' (Maimonides, the Guide for the Perplexed). *Glasnik*, br. 9., str. 4-6.
22. Maimonides, M. (1904): *The Guide for Pereplexed*, translated from the original arabic text by M. Frielander (second edition). London: Routledge & Kegan Paul LTD.
23. Maimonides, M (1912): *Shemonah Peraqim: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (edited and translated by J. I. Gorfinkle). New York: Columbia University Press.
24. Pessin, S.: 'The Influence of Islamic Thought on Maimonides', U: E. N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Dostupno na: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/maimonides-islamic/> (pristupljeno: 07. 01. 2011.).
25. Reisman, D. C. (2005): 'Al-Farabi and the philosophical curriculum', U: P. Adamson, R.C.Taylor (eds.) (2005): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 52-72.
26. Rudavsky, T.M. (2010): *Maimonides*. Oxford: Wiley-Blackwell Press.
27. Sankari, F.A. (1970): 'Plato and Al-Farabi: A Comparision of some aspects of their political philosophie'. *The Muslim World*, vol. 60,

No. 3., 218-225.

28. Stroumsa, S. (1991): 'Al-Farabi and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation'. *Der Islam*, No. 68., 263-287.
29. Sušić, H. (2005): 'Dimenzije džihada' (Dimensions of jihad). *Znakovi vremena*, Vol. 8, br. 26/27., 22-41.
30. Sweeney, M. J. (2007): 'Philosophy and jihad: al-Farabi on compulsion to happiness'. *Review of Metaphysics*, Vol. 60, 543-572. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_3_60/ai_n2933128/ (pristupljeno: 12.12.2010).
31. Sweeney, M. J. (2009): 'Aquinas on limits to political responsibility for virtue: a comparison to Al-Farabi'. *Review of Metaphysics*, Vol. 62, 819-847. http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3545/is_4_62/ai_n32149811/ (pristupljeno: 15.12.2010).
32. Tirosh-Samuels, H (2003): *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge and Well-Being*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.



RACIONALNI AUTORITET I UPOTREBA MOĆI – PONOVO RAZMATRANJE FROMMOVE TIPOLOGIJE RELIGIJA

Mustafa ŠUVALIJA

Scientific and Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Criminal Justice and Criminology
Zmaja od Bosne 8, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: msuvalija@fknbih.edu

ABSTRACT

U tekstu iznosim kritiku simplificirane diferencijacije religija na „autoritarne“ i „humanističke“ koju je ponudio Erich Fromm u svom djelu „Psihoanaliza i religija“, zasnovane na također simplificiranoj podjeli vrsta autoriteta na „racionalni“ i „iracionalni“, koja implicira da je upotreba moći od strane autoriteta nespojiva sa određivanjem i iskustvom istog kao racionalnog (onako kako, kao svojstva autoriteta, Fromm definira „racionalno“ i „iracionalno“). Uz kraći osvrt na Kaufmannovu kritiku ove klasifikacije, ponuđeno je objašnjenje njene nepotpunosti, uz praktični primjer problema njene primjene na islamsku sunitsku teologiju. U tekstu predlažem nadogradnju Frommove originalne kategorizacije dodavanjem treće kategorije, „autoritativne religije“, zasnovane na novom razumijevanju autoriteta kojeg, između ostalog, karakterizira benevolentna upotreba moći.

Ključne riječi: Bog, idol, otuđenje, autoritarna religija, humanistička religija, iracionalni autoritet, racionalni autoritet, teistička religija, neteistička religija, pokornost, sloboda, sankcije, stilovi roditeljstva

RATIONAL AUTHORITY AND THE USE OF POWER – RECONSIDERING FROMM’S TYPOLOGY OF RELIGIONS

In this text, I bring out the critical assessment of an oversimplified differentiation of religions with “authoritarian” and “humanistic” categories offered by Fromm in his work “Psychoanalysis and religion”, which is rooted in an equally oversimplified division of types of authorities into “rational” and “irrational”, which implies that the use of power is antiethical to an authority that is defined and perceived as being rational (the way Fromm understands “rational” and “irrational” as attributes of authority). With brief recursions to Kaufmann’s criticism of this classification, an explanation of its shortcomings is offered, along with a practical example of problems of its application to Sunni Islamic theology. A recomposition of Fromm’s original categorization is proposed by adding a third category, “authoritative religion”, which is based on a new understanding of authority that is, aside from other qualities, characterized by the benevolent use of power.

Key words: God, idol, alienation, authoritarian religion, humanistic religion, irrational authority, rational authority, theistic religion, non – theistic religion, obedience, freedom, sanctions, parenting style

1.0 Uvod

Erich Fromm, američki psihoanalitičar njemačko-jevrejskog porijekla koji je značajan dio zadnjeg perioda svog života proveo u Meksiku i Švicarskoj, mislilac je jedinstvene historije intelektualnog formiranja i sazrijevanja. Uticaji koji su u tom razvojnem procesu odigrali formativnu ulogu uključuju marksističke i mislioce kritičke teorije, dosljedne sljedbenike Freuda ali i začetnike novih pravaca unutar psihoanalitičkog pokreta, majstore zen-budizma te proroke, učenjake i mistike jevrejske i kršćanske tradicije. Zbog toga ne čudi raznovrsnost i veliki broj tema koje Fromm obrađuje u svojim djelima. Kako primjećuje Feist, Fromm nije bio samo teoretičar ličnosti. On je bio kritičar društva, psihoterapeut, filozof, biblijski učenjak, kulturni antropolog i psihobiograf (Feist, 1994). Činjenica da njegov rad karakterizira visok nivo dosljednosti te povezanost istim idejama i principima govori da je intelektualne tradicije iz kojih je crpio inspiraciju poznavao dovoljno dobro da, barem prividno, pomiri njihove međusobne kontradiktornosti i integrira ih u skladnu cjelinu.

Cijeli tok Frommovog života obilježio je kontakt sa religijom, religijskim tekstovima, religioznim pojedincima ali i pojedincima koji, kao on, nisu bili religiozni u tradicionalnom smislu riječi, ali jesu bili pod određenim uticajem religije bilo zbog odrastanja u religioznom okruženju, bilo zbog shvatanja važnosti i snage religije kao psihološke i društvene sile. I otac i majka Ericha Fromma vode porijeklo od jevrejskih učenjaka, a sam Fromm je jedno vrijeme težio posvetiti život izučavanju Talmuda; jedan od autoriteta pred kojim je sticao teološku naobrazbu je bio Ludwig Kraus, koji je smatran najvažnijim rabinom ortodoksnog judaizma u južnoj Njemačkoj u 19. stoljeću (Funk, 2003). U 1920-im, Fromm je, zajedno sa drugim jevrejskim intelektualcima (među kojima su bili i filozofi Martin Buber i Franz Rosenzweig), učestvovao u osnivanju Slobodne jevrejske škole u Frankfurtu u kojoj je jedno vrijeme i predavao (Kellner, n.d.). Iako se nakon svoje 25. godine okrenuo psihoanalizi i prestao praktikovati judaizam (Funk, 1988f), religijski uticaji na njegovo formiranje tim zaokretom nisu prestali, iako su bili manje direktni i imali značajno drugačiji oblik. Iako su rabine i učenjake Talmuda zamijenili Sigmund Freud i Karl Marx, religija je u intelektualnom životu Ericha Fromma i dalje bila

od suštinske važnosti, upravo zato što je i u učenju novih mentora ona zauzimala centralno mjesto.

Freud je nekoliko svojih važnih djela posvetio analizi pitanja vezanih za religiju; ustvari, neka od njegovih djela u kojima izlaže svoje najvažnije ideje o presjeku psihologije i kulture jesu djela posvećena religiji (DiCenso, 1999). Kada kažemo da je religija imala centralno mjesto u Freudovom viđenju svijeta, ustvari ukazujemo na inverziju koju je Freud napravio u tom pogledu; umjesto konvencionalnog viđenja religioznosti kao najuzvišenijeg i najzrelijeg stanja svijesti, Freud religiju vidi kao *univerzalnu neurozu čovječanstva* (Palmer, 1997), kao jedinu silu koja ozbiljno može osporiti položaj nauke (Freud, 1953. U: Rusinek, n.d.). Stoga ne čudi što je cijelu svrhu psihodinamske teorije, kako to navodi Jung (Jung, 1973. U: Miles, 2007) Freud opisao kao igranje uloge nepomične brane protiv navale „okultizma“, što je psihoanaliza prema njemu mogla postići jedino ako bi i sama bila konstituirana kao dogma. Iako se o Marxovom promišljanju religije najčešće govori u kontekstu diktuma koji je kod religioznih kritičara ovog filozofa i sociologa ali i agresivnih kritičara religije postala skoro sinonimna sa marksizmom („Religija je opijum za narod“), o položaju religije u Marxovoj misli može se reći puno više. Kao i kod Freuda, religija u Marxovim djelima ima „privilegirano“ mjesto samo kada je u pitanju kritika, s obzirom da je ključni koncept u Marxovoj teoriji, koncept otuđenja, kod njega i (možda još više) kod autora koji je imao najviše uticaja na formiranje Marxovog viđenja religije, Ludwiga Feuerbacha, usko vezan za religiju. Prema Marxu, religija je primordijalni oblik otuđenja, zbog čega je za njega *kritika religije početak svake kritike* (Churchich, 1990).

2.0 Religija i otuđenje

Frommovo poimanje religije, iako obilježeno uticajima spomenute tri intelektualne tradicije, ipak je bilo jedinstveno, i zahtijevalo je jedinstvenu reinterpretaciju tih tradicija. Njegova teorija religije i religioznosti, postulirana kao dio sveobuhvatne teorije ličnosti i društva, bila je, s obzirom na svoje sekularne, humanističke temelje, osporavana od tradicionalnih vjerskih krugova, a zbog naglašavanja potrebe svakog čovjeka za religijom kao referentnim okvirom (koji ne uključuje nužno

vjerovanje u Boga i natprirodno), oslanjanja na religijske mislioce i uklon ka jednoj vrsti misticizma, često proglašavana naivnom i nenaučnom od strane naučnih krugova.¹

Frommovo razumijevanje i definiranje samog pojma religije je dosta šire od tradicionalnog. Potreba za religijom po Frommu proizilazi iz potreba duboko ukorijenjenih u čovjeku, koje su determinirane uslovima njegovog postojanja, prvenstveno dihotomijom duha i tijela, odnosno veze sa prirodom i potrebom za prevazilaženje prirode (Wells, 1967). Na ovaj način, religija poprima karakter intrapsihičkog sveprisustva, zbog čega Fromm, za razliku od Freuda i Marxa, smatra da religiji nikako ne treba (niti može) pokušavati negirati postojanje, već samo mijenjati sadržaj i na taj način kontrolirati njene eventualne negativne posljedice:

“Nema čovjeka bez religiozne potrebe, tj. potrebe za osnovnom orijentacijom i objektom odanosti... Nije pitanje *da se vjeruje ili ne*, nego *koja je to vrsta vjere*, da li takva koja potpomaže čovjekov napredak, razvoj njegovih specifično ljudskih snaga, ili takva koja ih paralizira.“ (Fromm, 1984d, 294)

Za ovako definiranu religiju uopšte nije bitno da li je teistička ili neteistička; nju karakterišu samo dva faktora: da nudi sliku svijeta usmjerenog ka sjedinjavanju prirode, duha i tijela te da postoji dovoljna odanost toj slici da inspiriše konzistentnost u djelovanju u svim sferama života u cilju njene realizacije (Wells, 1967). Fromm se slaže sa Freudom i Marxom da religija može biti glavna prepreka ostvarenju ljudskih potencijala, ali u skladu sa ovako širokim razumjevanjem samog pojma religije, u njegovoj teoriji ona poprima mnogo veći značaj, zbog čega on, kako ćemo vidjeti, priznaje mogućnost pojave takvih nepoželjnih

¹ Jedan primjer ovakve kritike bilježimo kod Žarka Trebješanina, koji u svome djelu *Frommove dihotomije*, osvrćući se na neke aspekte Frommovog naučnog pristupa, kaže: „Ovaj „mistični“ pristup sastoji se od pozivanja na neprovjerljive unutrašnje doživljaje, od uvida, „prosvjetljenja“ i intuicije. Kada se bavi dokazivanjem svoje „pozitivne“ vizije čovjeka kao bića koje voli bližnje, koje je razumno, plemenito, kreativno itd., Fromm zaboravlja na naučni pristup, na logiku i stroge zahtjeve empirijskog istraživanja i poziva se na ono u šta on „vjeruje“, što oseća, naslućuje ili se jednostavno poziva na učenje velikih religioznih učitelja kao na utvrđene istine“. O ovome vidjeti više u: Trebješanin, Ž. (1983): *Frommove dihotomije*. Beograd: Nolit.

posljedica samo kada su u pitanju određene vrste religija. Iako je smatrao da su vrijednosti koje je zagovarao Freud, posebno u svom djelu *Budućnost jedne iluzije*, i vrijednosti „zrele“ religioznosti iste, i da je njihov vrhovni cilj postizanje lične odgovornosti do koje se može doći jedino oslobađanjem od potrebe za zaštitničkom očinskom figurom (Symington, 1986), ipak se nije sasvim slagao sa Freudovim viđenjem religije kao kolektivne neuroze. U djelu *Psihoanaliza i religija* Fromm ovako objašnjava svoje viđenje nepotpunosti Freudove patologizacije religije:

“Freud je prvi uočio vezu između neuroze i religije; ali dok je on interpretirao religiju kao kolektivnu neurozu dječje dobi čovječanstva, tvrdnja se može i obrnuti. Mi možemo interpretirati neurozu kao *privatni oblik religije*, ili određenije, kao vraćanje primitivnim oblicima religije, koja su u sukobu sa službeno priznatim oblicima religioznog razmišljanja.” (Fromm, 1984d, 296)

Također, Fromm smatra da treba napraviti razliku i između religioznog kulta koji ima određene karakteristike neuroze i „prave“ neuroze, jer religiozni kult može pružiti pojedincu osjećaj sigurnosti i spasiti ga izoliranosti (koju on naziva “bolnom žaokom” neuroze) kroz pružanje mogućnosti interakcije, dijeljenja osjećaja i stvaranja osjećaja povezanosti sa drugim sljedbenicima tog kulta. Upravo ovu potrebu za osjećajem sigurnosti i strah od izoliranosti on vidi kao vezivno tkivo i vitalnu snagu religijskih pokreta i institucija, jer „jednom kad doktrina, koliko god iracionalna ona bila, osvoji vlast u društvu, milioni ljudi će joj radije vjerovati, nego se osjećati prognani i izolirani“ (Fromm, 1984d, 300). Dodatna razlika između Freuda i Fromma po ovom pitanju tiče se uzročno–posljedične veze između religije i neuroze. Fromm „lažne“ religije, tj. religije koje paraliziraju razvoj specifično ljudskih snaga, vidi kao uzrok neuroze; za Freuda je religija (uopšte) samo njena posljedica (Wells, 1967).

Najvažniji način na koji je Marxova misao uticala na Frommovo razumijevanje religije jeste kroz upoznavanje sa idejom o religiji kao obliku otuđenja. Ta ideja ustvari nije Marxova; njen autor je jedan drugi mladi hegelovac, Ludwig Anselm Feuerbach, čija je knjiga *Sušтина kršćanstva* iz 1841. godine, kako tvrdi Bjorge (2009), vjerovatno najvažnije djelo proizišlo iz ovog intelektualnog kruga. Opisujući uticaj

koji je *Suština kršćanstva* imala na mlade hegelovce, Friedrich Engles kaže u svom djelu „Feuerbach: korijeni socijalističke filozofije“ (1903, 53):

„Da bi se mogla razumjeti oslobađajuća moć ove knjige, morala se osjetiti. Entuzijazam je bio univerzalan, i na trenutak smo svi bili sljedbenici Feuerbacha“. (Engels, 1903, 53)

Glavna ideja koju Feuerbach promiče u ovoj knjizi jeste u osnovi ljudsko porijeklo religije. Religija je, tvrdi Feuerbach, projekcija ljudskih aktivnosti i ideala kojima biva pripisano postojanje neovisno od čovjeka i kojima se ne priznaje njihovo ljudsko porijeklo (Bjorge, 2009). Čovjek objektivira svoju prirodu, čineći je subjektom u odnosu na kojeg on postaje objekt. Religija, prema Feuerbachu, proizlazi iz ljudske svijesti o suštinskoj prirodi čovječanstva odnosno ljudske vrste koja je potencijalno beskonačna; s obzirom da predstavlja najviše zamislivo Biće, Bog po Feuerbachu predstavlja projekciju ljudske svijesti o vlastitoj, potencijalno beskonačnoj, suštini (Bjorge, 2009). Feuerbach religiju vidi kao oblik otuđenja upravo zato što smatra da religija nastaje oduzimanjem čovjeku njegove ljudske suštine i atribuiranjem te suštine nečemu što nije on, što mu je strano. Marx je, kako je već prethodno naznačeno, oduševljeno prihvatio Feuerbachovo novo tumačenje otuđenja u pogledu na religiju, zatim sličnu logiku primjenio u svojoj analizi otuđenja rada (Fromm, 2001), zaključivši da je religijsko otuđenje ustvari samo posljedica otuđenja u “stvarnom životu”, životu kojeg determinira rad, koji predstavlja aktivnu vezu čovjeka sa prirodom i ogleda se u stvaranju novog svijeta i samog čovjeka (Funk, 2004).

3.0 Humanistička i autoritarna religija

Fromm je smatrao da je njegovo razumjevanje pojma otuđenja isto ono koje je prihvatao Marx (i prije njega Hegel) (Funk, 2004). Međutim, pošto je njegovo definiranje pojma religije bilo dosta šire, Fromm cijeli problem otuđenja, kako u sferi religije u užem smislu te riječi tako i u drugim dimenzijama života, uspio smjestiti u religijski

kontekst i opisati ga pomoću religijskih koncepata i termina, od kojih je zasigurno najvažniji pojam *idolatrije*.

Idol je, prema Frommu, rezultat otuđenja, "...otuđeni oblik ljudskog iskustva o samom sebi. Klanjajući se idolu, čovjek se klanja samom sebi" (Fromm, 1984d, 117). Idol, dakle, nije idol u uobičajenom smislu riječi; on ne predstavlja samo u drvetu ili kamenu uklesane oblike, niti idolatrija prema Frommu podrazumijeva isključivo obožavanje mnoštva umjesto Jednog. Idol predstavlja bilo šta čemu čovjek pridaje i pripisuje svoje osobine, bilo šta u čemu se manifestira njegovo otuđenje od samog sebe, bez obzira radilo se o totemima i kipovima ili o drugim, apstraktnim i konkretnim, fenomenima kao što su država, slava, porodica, potrošnja i sl. (Fromm, 1984d). Nužna posljedica otuđene prirode idola jeste njegovo mrtvilo. Idol je mrtav i zato što utjelovljuje attribute koji su odvojeni od svog živog izvora, i zato što je kao takav čisto ljudska konstrukcija, *stvar*. Nasuprot idolima, lažnim božanstvima, nalazi se Bog. Idol je stvar, i s obzirom da vjeruje da "samo stvar koja je dostigla svoj svršeni oblik može biti imenovana" (Fromm, 1984d, 109), Fromm tvrdi, potpomažući se pri tome Maimonidovom negativnom teologijom, da Bogu, osim postojanja, ne možemo pripisivati druge pozitivne attribute, tj. da ne možemo znati šta i kako On jeste. Stoga, Fromm tvrdi, o Bogu možemo znati samo ono što On nije, jer znanje o tome šta Bog nije ne zahtjeva pripisivanje atributa i imenovanje. S obzirom da predstavljaju suprotnosti, kroz spoznaju o onome što Bog nije stičemo ne samo znanje o Bogu već i znanje o tome šta idoli jesu; također, kroz znanje o tome šta idoli jesu, saznajemo i šta Bog nije. Kako su idoli stvari koje nemaju život, Fromm izvodi zaključak (poduprt izdašnim citiranjem starozavjetnih proroka) da Bog nije stvar bez života, već je 'živući Bog' (Fromm, 1984d). Ova ključna razlika između Boga i idola uvjetuje prirodu odnosa između njih i onih koji ih obožavaju:

"Čovjek, pokušavajući da bude nalik Bogu, približava mu se i postaje otvoreni sistem. Čovjek koji se pokorava idolima, zatvoreni je sistem i postaje stvar. Idol je beživotan, a Bog je živ. Proturječnost između idolatrije i prihvaćanja Boga u osnovi je proturječnost između ljubavi prema smrti i ljubavi prema životu." (Fromm, 1984d, 118)

Poznavanje razlika u posljedicama klanjanja idolima i posljedicama

obožavanja Boga ne podrazumijeva poznavanje mehanizama pomoću kojih se te posljedice ostvaruju i specifičnih razlika u odnosima Boga i idola prema svojim štovateljima koje dovode do tako drastičnih razlika u posljedicama po one koji ih obožavaju. Kako, prema Frommu, idol uzrokuje “zatvaranje” i umrtvljivanje onoga ko mu se klanja, a kako veza sa Bogom dovodi do toga da čovjek postaje “otvoreni sistem”? Fromm se u svome odgovoru na ovo pitanje vraća na probleme otuđenja i ljudske slobode (što je donekle naznačeno u prethodnom citatu). S obzirom da idol predstavlja otuđene aspekte ljudske prirode, čovjek projiciranjem tih aspekata na idola prestaje biti jedan dio sebe. Jedini način da bude u dodiru sa tim otuđenim aspektima sebe jeste preko idola, i to pod uslovima koje idol postavlja; drugim riječima, jedini način da čovjek kroz odnos s idolom bude u dodiru s njim jeste ako mu se pokori, na osnovu čega Fromm zaključuje da je klanjanje idolima nespojivo sa slobodom (Fromm, 1984d). Kako smatra da je onaj koji se pokorava idolima “zatvoreni sistem” i da kao rezultat tog zatvaranja “postaje stvar”, očigledno je da Fromm gubitak slobode vidi kao “mehanizam zatvaranja”, put ka umrtvljivanju i objektivaciji čovjeka. Bog, kojeg spoznajemo (između ostalog) kroz ono što idoli nisu, je izvor slobode; u tom smislu Fromm se ponovo poziva na Stari zavjet primjećujući da “Proroci neprestano opisuju idolatriju kao samokažnjavanje i samoponiženje, a štovanje Boga kao samooslobođenje i oslobođenje od drugih” (Fromm, 1984d, 119).

S obzirom na svoj nadređeni položaj u odnosu na one koji ih slijede tj. obožavaju, i Bog i idoli imaju funkciju i ulogu *autoriteta*, s tim što, zbog suštinskih razlika u njihovoj prirodi, tu funkciju obavljaju na jednako različite načine i sa jednako različitim posljedicama za one koji ih kao autoritete prihvataju. Fromm pokušava objasniti te razlike povlačenjem linije razgraničenja između dvije vrste autoriteta: racionalnog i iracionalnog. Kada pod pojmovima “racionalno” i “iracionalno” ne misli jednostavno na razumno i nerazumno, on na različitim mjestima u svojim djelima (vrlo dosljedno) kao “racionalno” karakteriše sve ono što je rezultat ljudskog potencijala za razumijevanje i ljubav, sve što ima osobinu produktivne aktivnosti. “Iracionalno”, s druge strane, koristi za opisivanje neproduktivne ili otuđene aktivnosti u kojoj čovjek ne osjeća sebe kao subjekt svog djelovanja (Funk, 2004). S obzirom da autoritet nije jednostavno osobina pojedinca, već svojstvo

interpersonalnog odnosa (odnosa između onoga koji posjeduje autoritet i onoga koji mu se povinuje), epiteti “racionalno” i “iracionalno” primijenjeni na pojam autoriteta tiču se sadržaja i posljedica takve veze. Tako je, sadržajno i posljedično, glavna razlika između racionalnog i iracionalnog autoriteta u tome što racionalni autoritet ima za cilj

“...jačanje snaga ljubavi i razuma u slabijoj osobi, te stoga njegov cilj nije da porobi zavisnu osobu i da poveća njenu zavisnost, već da umanja udaljenost između nadređenog i podređenog i da kod podređene osobe promovira one snage koje će na kraju zavisnu vezu učiniti nepotrebnom a racionalni autoritet suvišnim. Iracionalni autoritet, s druge strane, teži povećanju moći nadređenog nauštrb slabijeg. Njegov cilj je totalna zavisnost i veća udaljenost, koje treba postići potiskivanjem i iskorištavanjem snaga razuma i ljubavi kod podređene osobe, da bi se život te osobe učinio potpuno ovisnim o veličini nadređenog.” (Ibid., 76-77)

Dati opis racionalnog i iracionalnog autoriteta u potpunosti je komplementaran već izloženom Frommovom viđenju suštinskih razlika između Boga i idola. Nećemo pogriješiti ako kažemo da Bog, onako kako ga Fromm razumije, predstavlja primjer racionalnog autoriteta, a idol(i) primjer iracionalnog autoriteta. Stoga bi i pokoravanje iracionalnom autoritetu, kao što je to slučaj sa pokoravanjem idolu, trebalo biti nespojivo sa slobodom, a slijeđenje racionalnog autoriteta predstavljati vid slobodnog djelovanja.

Svoje viđenje razlika u odnosu prema slobodi kod racionalnog i iracionalnog autoriteta Fromm ilustrira opisom “metoda” koje iracionalni autoritet koristi da bi osigurao pokornost i način na koji racionalni autoritet realizira svoju privremenu ulogu u odnosu prema podređenim:

“*Racionalni autoritet* ima svoj izvor u *sposobnosti*. Osoba čiji se autoritet poštuje obično odgovara zadatku koji joj je povjeren od onih što su ga prenijeli na nju. Ona ne treba da zastrašuje, niti da izaziva njihovo divljenje nekim magičnim osobinama. Tako dugo i u onoj mjeri u kojoj ona znalački pomaže, umjesto da izrabljuje, njezin se autoritet zasniva na racionalnom temelju i ne treba mu iracionalno strahopoštovanje... Izvor *iracionalnog autoriteta*, s druge strane, uvijek je vlast nad ljudima. Ta vlast može biti fizička

ili duhovna, ona može biti realistička ili relativna, u smislu tjeskobe i bespomoćnosti osobe koja joj je podvrgnuta. Vlast na jednoj, a strah na drugoj strani stalni su podupirači na kojima je iracionalni autoritet i građen.” (Fromm, 1984c, 19)

Očigledno je da Fromm nepojivim smatra zahtijevanje pokornosti i mogućnost sankcioniranja nepokornosti sa bilo kakvim dobrim namjerama od strane autoriteta prema onome kome je nadređen. Takav odnos uvijek mora dolaziti od autoriteta koji je iracionalan i imati eksploatatorski karakter. Čini se da je glavni razlog za takav njegov stav to što nije vjerovao da u korektivnom smislu kažnjavanje ima dovoljnu vrijednost da bi njegova upotreba bila opravdana. To svoje uvjerenje obrazložio je u jednom od ranih (i jednom od rijetkih kriminoloških) radova pod nazivom *Država kao odgajatelj: o psihologiji krivičnog pravosuđa* (Anderson, 1998). Navodeći da se kao glavni razlog zbog kojeg se insistira na korištenju kazni najčešće spominje uvjerenje da kazna ima potencijal da odvraća od neprihvatljivog ponašanja, Fromm ukazuje na dva razloga zbog kojih je takav stav neispravan: prvo, zločini koji bivaju počinjeni radi zadovoljavanja osnovnih potreba počinitelja ne mogu biti jednostavno spriječeni kažnjavanjem; drugo, ekspresivniji oblici zločina, koji su zasnovani na podsvjesnim motivima, ne mogu biti spriječeni putem mehanizama koji trebaju da na pojedinca djeluju na svjesnom nivou. Pitanje koje logično slijedi iz ovakvih zaključaka jeste zašto se u savremenim sistemima krivičnog pravosuđa i dalje insistira na kažnjavanju iako ono ne daje željene rezultate? Frommov odgovor je da država odnosno vladajuća klasa u jednom društvu želi da zadrži u svom posjedu mogućnost kažnjavanja, jer je to jedan od načina na koji u podsvijest populacije kojom vlada može projicirati sliku sebe kao oca, što joj omogućava produžavanje dominacije nad njom. S obzirom da nije bio uvjeren u postojanje korektivnog potencijala u kaznama, Fromm je smatrao da zvanično obrazloženje upotrebe sankcija u borbi protiv neprihvatljivih oblika ponašanja ne otkriva prave namjere onih koji polažu pravo na raspolaganje sankcijama. Iako on to nigdje eksplicitno ne tvrdi, čini se da on njeguje ovakav skepticizam prema svim drugim vrstama autoriteta koji zahtjevaju pokornost i održavaju je promoviranjem straha od kazne, uključujući i autoritet u okviru religije.

Raspravljati o Bogu i idolima nije moguće neovisno od religijskih sistema u čijem središtu se nalaze. Kako se zbog nepremostivih razlika koje postoje među njima ne može tvrditi da je priroda referentnih okvira kojima pripadaju ista, Fromm je prisiljen uvesti još jednu podjelu, i to na humanističke i autoritarne religije, a spomenuti elementi različitog odnosa prema slobodi i načina manifestiranja tog odnosa, koji se nanovo javljaju u raspravama o dihotomijama Bog – idol i racionalni autoritet – iracionalni autoritet, čine važan dio okosnice dihotomije humanistička religija – autoritarna religija. Autoritarna religioznost insistira na tome da se prihvati da je čovjek u vlasti određene više sile, te na tome da ta vlast ima pravo da zahtjeva pokornost. Ne samo da ima pravo da je zahtijeva, već ima pravo zaprijetiti upotrebom moći ili je zaista upotrijebiti u cilju prinuđivanja čovjeka da je obožava. U humanističkoj religiji, s druge strane, nije prisutan element zahtijevanja pokornosti niti prisile na pokornost. Vjera je rezultat vlastitog, nezavisnog intelektualnog razvoja i sazrijevanja, a njen glavni cilj i vrlina jeste samorealizacija. Pokornost se u humanističkoj religiji ne smatra vrlinom, a znanje i uvjerenja nisu rezultat povjerenja u onoga ko ima vlast nad pojedincem² (Fromm, 1984d).

4.0 Problemi Frommove analize i klasifikacije religija

Na prvi pogled, čini se da ovakva kategorizacija religija predstavlja originalno i nadasve praktično i korisno sredstvo za razumijevanje njihove prirode i načina na koji mogu oblikovati život i ponašanje pojedinaca i grupa. Međutim, ona sadrži i značajan broj nedostataka, čiji je glavni izvor Frommov odnos prema temeljnim učenjima religijskih tradicija koje istražuje; čini se da on ili ne posjeduje dovoljno duboko razumijevanje ortodoksnih (ili barem najšire prihvaćenih) tumačenja

² Radi što veće terminološke jasnoće, pri sagledavanju ove podjele treba imati na umu dvije napomene koje Fromm daje u djelima *Bit čete kao Bog* i *Psihoanaliza i religija*. Prvo, podjela između humanističke i autoritarne religije ne poklapa se sa podjelom na teističke i neteističke religije, zbog čega vrijednosti koje simboliziraju Bog i idoli, pojmovi inače vezani za teističke religije, možemo naći i u neteističkim religijama. Drugo, obožavanje Boga često je, prema Frommu, bilo samo obožavanje idola prerušenog u lik Boga, čime hoće reći da prisustvo pojma o Bogu, odnosno nominalno prisustvo Boga ne jamči da je određena religija humanistička.

(prvenstveno monoteističkih) religija kojima se u svojim djelima bavi ili da nije spreman prihvatiti ta tumačenja kao njihovo stvarno značenje, posebno u pogledu njihovog odnosa prema slobodi i sankcioniranju nepokornosti.

Na naznake da će Fromm naići na ovu vrstu poteškoće nailazimo već na samom početku izlaganja o razlikama između autoritarnih i humanističkih religija. U III poglavlju djela *Psihoanaliza i religija*, on, navodeći opću definiciju religije koju daje *Oxford Dictionary* prema kojoj je religija “čovjekovo priznavanje neke više, nevidljive sile, koja ima vlast nad njegovom sudbinom i pravo da zahtjeva njegovu pokornost, poštovanje i obožavanje” kaže: “Definicija religije, koju daje *Oxford Dictionary*, iako pokušava dati opću definiciju religije, ustvari relativno točno definira autoritarnu religiju” (Fromm, 1984d, 301). Međutim, nije u pitanju nikakva greška urednika OD-a; definicija koju oni nude predstavlja suštinu poimanja ideje religije (ili religiji ekvivalentnih pojmova) na koje nailazimo u autoritativnim izvorima samih religija. Tako, naprimjer, Aiken (1911), u poglavlju Katoličke enciklopedije o religiji kaže da “religija, šire kazano, podrazumjeva voljno pokoravanje Bogu... U svakom obliku, religija podrazumjeva ubjeđenje da misteriozno, nadnaravno Biće ima kontrolu nad životima i sudbinama ljudi”. (www. 1911) Bez obzira na ovako jasno i intenzivno prisustvo aspekata koje je Fromm smatrao autoritarnim, on je jednako bio svjestan da u religijama koje svoju bit definiraju u terminima pokornosti i vlasti nad čovjekom postoji i ono što on smatra humanističkim elementima, što ga primorava da osmisli način na koji će u takvim slučajevima moći upotrijebiti podjelu na humanističke i autoritarne religije. Rješenje do kojeg dolazi je dovtljivo, ali je i ograničeno već spomenutom nespremnošću da prihvati “zvaničnu” teologiju kao pravo tumačenje i učenje religijskih tradicija koje izučava.

Naime, Fromm unutar samih religija (pa čak unutar učenja pojedinih religijskih figura) pokušava napraviti podjelu po liniji humanizam – autoritarnost, tvrdeći da su “u korijenu židovsko-kršćanske religije prisutna oba principa, i autoritarni i humanistički” (Fromm, 1984d, 309), te da od toga koji od ta dva načela ima veće prisustvo zavisi način daljeg razvoja te religije. Kao primjere humanističke religioznosti u semitskim religijama, Fromm navodi Abrahama koji “raspravlja” sa Bogom o uništenju Sodome i Gomore, učenje Izaije, Isusa, mistične

tendencije u židovstvu i kršćanstvu, heretička učenja Pelagija i drugih, a kao primjere autoritarne religioznosti spominje Abrahama (!) koji se pokorava Božijoj naredbi da žrtvuje sina (te druga rana starozavjetna učenja), Augustina i Katoličku crkvu, Luthera, dok se kao predvodnik svih autoritarnih tendencija i ovaploćenje svega što religija ne treba biti pojavljuju Calvin i kalvinistička teologija³. Ovakvo rješenje, međutim, pravi više problema nego što ih razrješava. Kao prvi prigovor Frommovo kategorizaciji religija možemo navesti upravo neprikladnost primjera koje koristi kao “predstavnik” ovih kategorija. Kaufmann primjećuje da Fromm, iako priznaje mogućnost religijama da unutar sebe sadrže i humanističke i autoritarne elemente, isto ne dozvoljava njihovim pojedinačnim predstavnicima, bez obzira što za takvo što postoji više nego dovoljno argumenata: “...negirati Lutheru i Katoličkoj crkvi bilo kakvu brigu za ljubaviju samo zato jer su autoritarni predstavlja jasnu logičku i historijsku grešku.” (Kaufmann, 1978, 334).

Slično tome, ni svi primjeri koje Fromm koristi za ilustraciju humanističke religioznosti ne mogu dokazivati da humanizam isključuje autoritarnost, što Kaufmann pokazuje na primjeru talmudskih rabina, najčešćih Frommovih egzemplara humanističke religioznosti: “Frommova knjiga (*Psihoanaliza i religija*, op. a.) predstavlja dobrodošao “protivotrov” uvriježenom stavu da talmudski rabini nisu mogli biti humani jer su bili autoritarni; ali on pretpostavlja da to što su bili humani znači da nisu mogli biti autoritarni.” (Kaufmann, 1978, 336). Jedna od posljedica ovakvog pristupa pojedinačnim predstavnicima religija jeste razvijanje, ili u najmanju ruku ostavljanje prostora za nastanak ahistoričnih pogleda na način razvoja religija,

³ Fromm u *Psihoanaliza i religija* ne šteti riječi kada je u pitanju kritika Calvina i njegovog teološkog sistema: „U Calvinovoj teologiji nalazimo živopisnu sliku autoritarnog, teističkog mišljenja... Iskustvo koje opisuje Calvin, to jest preziranje svega u nama, pokornost uma savladanog vlastitom bijedom, prava je srž svih autoritarnih religija“ Cf. Fromm, E. (1984d): Dogma o Kristu. Bit ćete kao Bog. Psihoanaliza i religija. Zagreb: Naprijed, 302. Također: „Calvinovi pogledi o predestinaciji, naprimjer, prema kojima je odluka o tome hoće li čovjek biti spasen ili osuđen na vječno prokletstvo pala prije njegovog rođenja (i bez mogućnosti da on tu sudbinu promijeni) u očitoj je suprotnosti sa idejom o Božijoj ljubavi... Ljudska realnost iza Calvinovog teološkog sistema kao i iza autoritarnih političkih sistema također je veoma slična. Njih prožima duh pokornosti sili i nedostatak ljubavi i poštovanja prema pojedincu.“ Cf. Ibid., 321 – 322.

posebno jevrejsko-kršćanske tradicije. Fromm, čini se, dozvoljava da se taj razvoj često odvijao i odvija isprekidano, po fazama koje su tik jedna do druge, dodirujući se ali ostajući odvojene. Novi predstavnici određenog religijskog učenja, bilo da se radilo o prorocima ili kasnijim učiteljima i teolozima, identificiraju se sa tradicijom koju su zatekli i naslijedili, a sami propagiraju stavove koji su sa njom nespojivi, kao da ignoriraju njeno postojanje, ili kao da ona na njih nije izvršila nikakav uticaj. Umjesto dijalektičkog viđenja razvoja religije (što bi smo mogli očekivati od jednog marksističkog teoretičara), nailazimo na teoriju o skoro kapricioznom izmjenjivanju autoritarnih i humanističkih tendencija i njihovih predstavnika, koja je ahistorična upravo zbog svoje nasumičnosti i iscjepkanosti, i za koju teško možemo reći da tretira razvoj u pravom smislu te riječi. Ako bismo prihvatili Frommove podjele, morali bismo zaključiti da Izaija i Isus nisu obožavali Boga koji je Abrahamu naredio da žrtvuje sina niti su u takvom Abrahamu nalazili primjer koji treba slijediti, ili da Augustin odnosno Katolička crkva, a posebno Calvin, nisu imali previše veze sa Izajinim i Isusovim učenjem, ili da katolički mistici koji su došli nakon Augustina nisu o svojoj vjeri od njega previše naučili.

Prethodna rasprava porađa još jedno pitanje: ako nije moguća koegzistencija suprotstavljenih trendova u učenjima pojedinih predstavnika religija, kako je moguće da postoji unutar samih religija? Ovaj paradoks čini i osnovu drugog prigovora Frommovoju teoriji. Fromm humanost i autoritarnost predstavlja kao dvije krajnosti jednog kontinuuma; svaka religija se može nalaziti ili na jednom ili na drugom kraju, ili zauzimati mjesto koje je između te dvije krajnosti. Ako se nalazi između dvije krajnosti, religija ima elemente i jedne i druge, i Fromm se previše ne trudi objasniti kako je moguće da takve međusobno sukobljene tendencije postoje paralelno a da njihova međusobna kontradiktornost ne bude primijećena i razriješena (bilo tako što bi se sukobljeni pristupi pokušali sintetizirati ili tako što bi jedan od njih potpuno eliminirao drugi). Umjesto toga, on bez problema prihvata postojanje, takoreći, dvije religije pod jednim krovom. Također, dio ovog problema je i pitanje šta uraditi i kako okarakterizirati religije koje u *jednakoj mjeri* posjeduju i humanističke i autoritarne elemente? Čini se da Fromm i ne dopušta takvu mogućnost, koja je sigurno prihvatljivija od one u kojoj je jedna tendencija jača, u boljoj poziciji u odnosu na drugu i ima

mogućnost da je prevlada, ali ipak odlučuje da sa njom koegzistira u neprekidnoj tenziji.

Očigledno je da se korijen ovog problema nalazi u samom načinu definiranja kategorija religioznosti koje Fromm nudi, posebno onog dijela koji se tiče razgraničenja te dvije kategorije na osnovu odnosa prema slobodi odnosno pokornosti i pravu na sankcioniranje nepokornosti. Što se tiče pokornosti, nju je nemoguće odvojiti od religije bez obzira koliko ta religija imala humanistički karakter. Ako autoritarna religija uvijek i bezuslovno traži pokornost na sebi svojstven način traži je i humanistička: da bi svog sljedbenika doveo na mjesto na kojem se sam nalazi, racionalni autoritet ga mora upoznati sa pravilima kojih se neophodno pridržavati i tražiti od njega da se tim pravilima pokori. Takva pokornost možda nije sveobuhvatna kao ona koju Fromm pripisuje autoritarnim religijama, ali je svjedno pokornost.

Također, činjenica da racionalni i iracionalni autoritet tu pokornost traže iz različitih razloga (prvi radi čovjeka, drugi samo radi sebe i na štetu čovjeka) opovrgava Frommovu tvrdnju da zahtjev za pokornošću ima korijene koji su nužno destruktivni i koji vode umrtvljavanju čovjeka i gubitku njegovog integriteta. Da je Fromm napravio propust u ovom pogledu primjećuje i Kaufmann (1978), ukazujući na činjenicu da je i vjerovatno najhumanističkija vrsta religije o kojoj Fromm govori, zen–budizam, nastao u samostanima koji su imali stroga pravila, te da se odnos između učitelja i učenika u tim samostanima nikako ne bi mogao opisati kao neautoritaran.⁴ Dalje, o primjeni sile u svrhu postizanja pokornosti također nije lahko govoriti kao o nečemu što pripada isključivo jednoj vrsti autoriteta odnosno religije. Čini se da Fromm negira mogućnost da autoritet upotrijebi silu a da pri tome ima namjeru da “natjera” sljedbenika da uradi odnosno ne uradi nešto za šta se i jedan i drugi slažu da treba biti urađeno odnosno izbjegnuto, i za šta se i jedan i drugi slažu da ne može biti postignuto ukoliko se onaj koji to treba da uradi na to prisili, a da autoritet u tome nema nikakav drugi interes osim brige za njega; to još više važi za slučajeve kada sljedbenik nije svjestan da nešto treba ili ne treba da uradi. Prethodni primjer zen–budizma može biti dobra ilustracija neispravnosti takvog mišljenja. Cilj

⁴ Ovaj svoj stav on sumira kratkim pitanjem: „Da li uopće postoje religije koje su potpuno neautoritarne?“ Cf. Kaufmann, W. A. (1978): *Critique of Religion and Philosophy*. Princeton - NY: Princeton University Press, 334.

pokoravanja pravilima u manastiru je krajnje humanistički: omogućiti čovjeku da nađe vlastiti put do prosvjetljenja (Kaufmann, 1978), ali da bi se to postiglo zahtijeva se stroga pokornost čije održavanje uključuje i sankcije. Štaviše, pravo pitanje koje se treba postaviti jeste da li se autoritet koji može primjenom sile i sankcija (zato jer to ne može uraditi na drugi, humaniji način) spriječiti sljedbenika da sebi nanese veću štetu od one koju će otrpiti kao rezultat sankcija, i to ne uradi, uopće nazvati racionalnim? Čini se, dakle, da razgraničavanje humanističkih i autoritarnih religija na osnovu njihovog odnosa prema pokornosti i upotrebi moći u principu nije moguće.

Korijen ovog problema leži u Frommovom nerazumijevanju/zanemarivanju činjenice da se u tradicionalnom teološkom razumijevanju (prvenstveno semitskih) religija ove dvije tendencije sintetiziraju, pri čemu ulogu objedinjujućeg faktora igra Božija omnibenevolentnost koja i ono što se na prvi pogled čini kao autoritarno, iracionalno i usmjereno protiv čovjeka (prije svega pokornost Bogu i mogućnost primjene sile u slučaju izostanka te pokornosti) stavlja u funkciju zaštite principa istine i pravde, ali i zaštite interesa i dobrobiti čovjeka, bez ikakve koristi koju ostvaruje Bog. Prethodno je već spomenuto da je najvjerovatniji razlog zbog kojeg Fromm ne prihvata mogućnost dobronamjerne upotrebe moći i sankcija to što ne vjeruje u njihovu efikasnost i što smatra da je „istina“ o njihovoj neefikasnosti dovoljno očigledna da niko ne može imati validno opravdanje da je negira, zbog čega oni koji je i dalje negiraju i insistiraju na korištenju kažnjavanja moraju imati neki drugi razlog zbog kojeg to čine.

Međutim, ovakva logika iz više razloga ne može biti primijenjena u slučaju religija. Jedan od njih je to što čak i kada bi pretjerana tvrdnja o neefikasnosti kazne bila tačna, ona je zasnovana na statistikama i podacima prikupljenim u modernim, industrijaliziranim kapitalističkim društvima, podacima kojima srednjovjekovni teolozi, koji su najviše uticali na formulaciju doktrina danas dominantnih religija nisu mogli raspolagati, niti su ti podaci relevantni za njihov kulturno–historijski kontekst. Sasvim je izvjesno da su njihova uvjerenja o preventivnoj i korektivnoj vrijednosti kažnjavanja bila autentična i bila više vezana za svjesni nego podsvjesni nivo funkcioniranja. Kada se sve ovo uzme u obzir, Frommova teorija zapada u specifičnu poteškoću: neke od najvažnijih svjetskih religijskih tradicija, ako im se dopusti da same sebe

definiraju i tumače vlastita učenja, ne mogu biti udobno smještene ni u jednu od dvije kategorije koje on nudi. Ovakav ishod dovodi u pitanje korisnost njegove analize i kategorizacije religija te poziva da se ili reinterpretira i doradi ili, ukoliko se taj zadatak pokaže kao neostvariv, potpuno odbaci. U nastavku će se, kroz detaljniju analizu problema primjene ovog modela na tradicionalna islamska (preciznije, sunitska) tumačenja prirode i svrhe primjene Božije moći u Njegovoj interakciji sa onima od kojih zahtjeva obožavanje pokušati dati argumenti za izbor prvog scenarija i iscrtati njegove konture.

5.0 Autoritet, pokornost i sankcije u islamskoj teologiji

Kada islam pokušamo posmatrati kroz prizmu Frommove podjele religija, na probleme ponovo nailazimo vrlo rano. Nepoželjni, autoritarni oblik religije zahtjeva i kao vrlinu veliča pokornost; međutim, sama riječ *islam* znači upravo to: pokornost. U islamskoj teologiji, pojmu religije najbliži je pojam *din*. Etimologija riječi *din* vezana je za glagol *dana li*, pokoriti se; kao pojam, *din* označava sve Božanske propise, sa svim njihovim dimenzijama obaveze, upute, pokoravanja i nagrađivanja (Smailagić, 1990). Smailagić također primjećuje da ne postoji potpuno preklapanje između pojmova “religija” i “din”: “Religija (*religio*) podsjeća ponajprije na ono što čovjeka veže za Boga, a *din* na obaveze koje Bog nalaže svojim ‘razumnim stvorenjima’ (*ashab al-uqul*). A prva od tih obaveza je pokoriti se i prepustiti se Njemu”.⁵ (Smailagić, 1990, 124).

Da elementi vlasti nad čovjekom i prava na zahtijevanje pokornosti koje iz nje proizilazi čine suštinu načina na koji islamska teološka tradicija definira samu prirodu islama kao religije, nije moglo biti izraženo na direktniji i jasniji način. Izgleda da to čini neminovnim bezrezervnu osudu islamske religije na trajan boravak u društvu svih onih autoritarnih društvenih sistema i svjetonazora koje Fromm smatra neprijateljima ljudske slobode i integriteta. Međutim, u kontekstu prethodno iznesene kritike o validnosti samih kategorija humanističke i autoritarne religioznosti, prije nego se odlučimo na taj korak potrebno je

⁵ Iako između značenja ovih pojmova ne postoji potpuno preklapanje, ono je prisutno u dovoljnoj mjeri da se u ovoj raspravi oni koriste sinonimno.

vidjeti kakve odgovore islamska teologija daje na sljedeća dva pitanja: 1) zašto Bog zahtijeva pokornost? i 2) da li i zašto Bog primjenjuje moć, tj. koristi silu da bi “privolio” one za koje smatra da su dužni da Ga obožavaju da to urade? Odgovori na ova pitanja važni su da bi utvrdili može li se poimanje autoriteta u islamu zaista uspješno razumjeti primjenom Frommove dihotomije racionalni autoritet – iracionalni autoritet, koja predstavlja osnovu diferencijacija religija na humanističke i autoritarne.

Prvi “simptom” autoritarnosti (zahtjev za pokornošću) već je potvrđen; slijedeći Frommovu logiku trebali bismo očekivati da, odgovarajući na postavljena pitanja, nađemo i na druge karakteristike iracionalnog autoriteta koje su prema Frommu neodvojive od zahtijevanja pokornosti: zahtijevanje pokornosti samo na osnovu Božije nadmoćnosti i insistiranje na pokornosti putem primjene moći samo sa ciljem da se demonstrira i poveća Božija nadmoć i jad onih koji su mu podređeni.

S tačke gledišta islamske teologije i prava, odgovor na prvo pitanje je dvojak, i sastoji se od konsekvenci pokornosti koje se “vraćaju” Bogu i onih koje se “vraćaju” njegovim stvorenjima. Kada je u pitanju prvi aspekt, među sunitiskim učenjacima postoji određeno razilaženje po pitanju da li se išta u pokornosti Božijih sluga “vraća” Bogu, i da li bi takvo što podrazumijevalo da Bog ima potrebu za pokornošću svojih sluga koja biva zadovoljena implementacijom te pokornosti. S jedne strane, ašaritska škola, težeći da se u svom učenju ogradi i od bilo kakve mogućnosti pripisivanja nesavršenosti Bogu, izbjegava reći da Bog stvara svijet sa bilo kojom svrhom ili razlogom (Hoover, 2007), jer reći da Bog stvara sa svrhom i razlogom može implicirati da Bog ima potrebu, odnosno da mu nešto nedostaje i da je nesavršen. S druge strane, hanbalitska škola, čiji je najistaknutiji predstavnik, damaski enciklopedista Ahmad ibn Taymiyya (1263.–1328.), primjećuje da iako ašariti i još neke islamske škole negiraju da Božija volja ima uzroke i razloge, većina sunita u to vjeruje i vjeruje da u Božijoj volji naredbama postoji mudra svrha (Ibidem). Međutim, za razliku od ašarita, Ibn Taymiyya i hanbaliti ne smatraju da postojanje svrhe u Božijem djelovanju, pa samim tim i u traženju pokornosti, podrazumijeva da Bog ima potrebe, odnosno da pati od nedostataka. Ibn Taymiyya taj problem razrješava tako što ukazuje na to da su djela pokornosti nešto

što Bog stvara, tako da je ono što se Njemu vraća kroz tu pokornost ustvari već Njegovo. To znači da djela stvorenja ne upotpunjuju Boga, i da On nije nepotpun tj. da je savršen.

Također, Bog nema potrebe za stvaranjem svijeta i pokornošću svojih stvorenja jer ma kako velika pokornost stvorenja na osnovu njihove ljubavi i divljenju prema Bogu bila, Božija ljubav prema samom Sebi i Njegova samopohvala je daleko veća od bilo čega što može doći od stvorenja, što bi je, i kada bi se Bogu teoretski mogle pripisati potrebe, učinilo irelevantnom. Na osnovu toga on zaključuje da, iako u Božijem stvaranju i naredbama postoji mudrost i svrha, one nisu posljedica Njegove potrebe za njima (Ibidem). Nijedno od ova dva učenja se ne može uklopiti u Frommovo poimanje iracionalnog autoriteta koji traži pokoravanje jer ima potrebu za povećanjem svoje moći (koje se može razumjeti kao stvarno povećanje moći ili kao promjena u percepciji Božije nadmoći kao sve veće i veće) i povećanjem nemoći onih koji ga obožavaju. Ašariti bi negirali postojanje takve potrebe uopće, jer smatraju da se potreba ni u kom vidu ne može pripisati Bogu. Hanbaliti, s druge strane, iako ne negiraju da Bog svojim naredbama želi postići mudru svrhu, negiraju da ispunjavanje te mudre svrhe ikako doprinosi načinu na koji Bog vidi sebe i svoje mjesto u ukupnom poretku stvari.

Prvi aspekt ovog pitanja ticao se toga šta (ako išta) Bog želi za sebe kada zahtijeva pokornost; drugi aspekt odnosi se na to šta time želi postići kod onih od kojih se pokornost traži. Suprotno od onoga što bismo mogli očekivati slijedeći Frommovu logiku, u islamskom učenju Bog u traženju pokornosti (osim što nesumnjivo potvrđuje svoju vlast nad svime što postoji) nema za cilj nanošenje štete čovjeku. Ibn Taymiyya, naprimjer, smatra da Bog zahtijeva pokornost u onome što je naredio jer je u njoj mudra svrha koja se vraća Njemu, ali i *milost i korist* za njegove sluge (Ibidem).

Iako se ašaritski i hanbalitski teolozi razilaze u svojim odgovorima na prvo pitanje, kada je u pitanju vjerovanje o posljedicama bivanja pokornim Božijem zakonu po one koji obožavaju Boga, tj. vjerovanje da je u njima milost i korist za njih onda su njihovi stavovi vrlo slični. Attar (2010) navodi da al-Fakhr al-Rhazi (1149.–1209.), jedan od najvažnijih ašaritskih teologa uopće, tvrdi da većina islamskih pravnika smatra da su Božiji propisi zasnovani na razlozima i ciljevima koji su povezani sa dobrobiti ljudi i koje je moguće racionalno spoznati.

To vjerovanje je porodilo zasebnu disciplinu unutar islamskih nauka, tačnije islamskog prava, po imenu *maqasid al-shari'ah*, koja se bavi izučavanjem viših ciljeva islamskog zakona. Sama riječ *maqasid* označava svrhu, cilj, princip, namjeru ili svršetak. *Maqasid* se tiče i mudrosti iza Božijih naredbi, u smislu praktične koristi po one koji ih sprovode, ali i Božanske namjere iza tih naredbi. (Auda, 2008). Vjerovatno najvažniji savremeni autor koji je pisao o ovoj temi je Tunizanin Muhammad al-Tahir ibn Ashur⁶ (1879. – 1973.). U svom djelu *Treatise on Maqasid al-Shari'ah* Ibn Ashur tvrdi da

„Induktivnim ispitivanjem brojnih ukaza u Kur'anu i autentičnim poslaničkim predajama, sa sigurnošću možemo donijeti uvjerljiv zaključak da su propisi islamskog šerijata zasnovani na unutrašnjim razlozima (*hikam*) i uzrocima (*asbab*) povezanim sa univerzalnim dobrom i korišću kako za društvo tako i za pojedinca...“ (Ibn Ashur, 2006, 5)

U kontekstu Frommovih primjedbi vezanih za otuđenje čovjeka od vlastite suštine koji se uzrokuje pokoravanjem autoritetu koji ima vlast nad čovjekom, posebno je zanimljiv Ibn Ashurov stav o tome na koji način pravila islamskog zakona doprinose očuvanju i povećanju univerzalnog dobra i koristi za ljude, te uopće koja su neka od tih dobara i koristi koje on štiti. Kao središnji pojam u tom pojašnjenju se javlja *fitra*, koju Ibn Ashur definira kao „unutrašnje (*batin*) i vanjsko (*zahir*) stanje u kojem je čovjek stvoren, odnosno stanje u kojem je stvoren u intelektualnom i tjelesnom smislu“ (Ibn Ashur, 2006, 81). *Fitra* je, dakle, primordijalna ljudska priroda (Glasse, C., Huston, S., 2003), „originalno“, izvorno i neuprljano stanje čovjeka. Osnova fitre se sastoji od onoga što je Bog usadio u čovjeka, stvorenog s ciljem da naseli Zemlju, tako da on može na osnovu nje djelovati u svijetu u

⁶ Kao i većina drugih autora relevantnih za ovu oblast, Ibn Ashur bio je ašaritskog opredjeljenja u teologiji. Iako bi rasprava o tome bez sumnje bila zanimljiva, ovdje nećemo detaljnije razmatrati načine na koji su ašaritski učenjaci mirili svoje vjerovanje da Bog stvara i određuje bez svrhe i cilja i vjerovanje da u propisima kojima Bog obavezuje vjernike postoji mudra svrha i cilj, što predstavlja nedosljednost koju su, kao što navodi Attar (2010) primijetili i istaknuti teološki rivali ašarita kao što je Ibn Taymiyya.

skladu sa redom i na najprikladniji način.

Jedan od aspekata fitre je i *fitrah nafsiyah*, tj. izvorna ljudska psihička priroda, koja prema Ibn Ashuru podrazumijeva stanje čovjeka u kojem nisu prisutni lakomislenost niti bilo kakve negativne navike. On to argumentira, između ostalog, sljedećim citatom iz Kur'ana: „Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem; Zatim ćemo ga u najnakazniji lik vratiti; Samo ne one koji budu vjerovali i dobra djela činili, njih čeka nagrada neprekidna.“ (Kur'an, 95: 4-6). Prema Ibn Ashuru, izraz „najljepši sklad“ (*ahsan taqwim*) odnosi se na intelekt, koji je osnova za prihvatanje istine i ispravno djelovanje, a izraz „najnakazniji lik“ (*asfal safilin*) je ustvari ljudska sklonost da usvaja vjerovanja koja nisu istinita i da čini zlo. Važnost ovog pojma za razumijevanje viših ciljeva zakona leži u tome što je svrha pravila koja su dio njega „... čuvanje fitre i sprječavanje njenog narušavanja i kvarenja. Tako bi bilo šta što vodi njenom narušavanju bilo zabranjeno u šerijatu, dok bi bilo šta što vodi njenoj obnovi i čuvanju bilo naređeno šerijatom“ (Ibn Ashur, 2006, 85). Pokoravanje pravilima šerijata podrazumijeva da oni koji ga slijede trebaju da „... čuvaju fitru i sva djela koja iz nje proističu, da povrate one njene aspekte koji su nestali, i da je očiste od svega što se u nju uvuklo“ (Ibidem). Ako je zdrav razum jedan od aspekata fitre, i ako je jedan od ciljeva islamskog zakona i posljedica njegovog slijedenja zaštita, čišćenje i obnova svih aspekata fitre, uključujući i razum, onda će biti teško da ovakvo razumjevanje pokoravanja, bez obzira što se ono zasniva, između ostalog, na priznavanju Božije vlasti, povežemo sa Frommovim iracionalnim autoritetom, kome je jedna od osnovnih osobina želja za slabljenjem snaga razuma i ljubavi u čovjeku. Ove spoznaje umnogome olakšavaju davanje odgovora i na drugo pitanje: zašto Bog primjenjuje silu da bi “privolio” one za koje smatra da su dužni da Ga obožavaju da to urade? Da li ta primjena sile podrazumijeva namjeru da se čovjek učini što siromašnijim i osjeća što bezvrednijim?

Ako Bog stvara čovjeka u stanju koje je dobro i koje mu omogućava zdravo funkcioniranje u svijetu, te zahtijeva od njega da se pokorava Njegovom zakonu da bi takvo stanje očuvao odnosno obnovio, moglo bi se očekivati da i primjena sile, koliko god to na prvi pogled zvučalo paradoksalno, bude povezana sa postizanjem tih istih ciljeva prije negoli sa nekim sadističkim tendencijama koje bi (da su zaista pravi razlog upotrebe sankcija) bilo teško na koherentan način uklopiti u predočenu

sliku o Bogu kao onome koji nema vlastitih potreba i koji u svemu što radi daje korist za ljude. Kada islamski izvori govore o razlozima zbog kojih u islamskom zakonu i Božijem odnosu prema ljudima uopće postoje sankcije i primjena sile, redovno se stavljaju u kontekst koristi i dobrobiti za ljude. Primjera za to je u Kur'anu dosta, a navešćemo samo dva: "I Mi smo faraonov narod gladnim godinama i nerodicom kaznili, da bi se opametili." (Kur'an, 7:130), ili: "Zbog onoga što ljudi rade, pojavio se metež i na kopnu i na moru, da im On da da iskuse kaznu zbog onoga što rade, ne bi li se popravili." (Kur'an, 30:41).

Maqsood (1995) na konkretniji i sistematskiji način navodi razloge (njih pet) kojima se u islamskoj teologiji i pravu može opravdati upotreba sankcija: kontrola (odnosno uklanjanje osobe koja nanosi štetu iz društva da bi joj se onemogućilo da dalje nanosi štetu društvu); retribucija (odnosno postizanje zadovoljenja u kažnjavanju prijestupnika na način na koji zaslužuje); postizanje promjene (u ponašanju prijestupnika); rehabilitacija (omogućavanje prijestupniku da započne novi život u društvu na koristan način) te pomirenje (omogućavanje da društvo koje je oštećeno ponašanjem prijestupnika njima oprost i ponovo ih prihvati). Ovi ciljevi su slični onima u svjetovnim krivično-pravnim sistemima za koje smo prethodno rekli da ih Fromm ne priznaje kao stvarne motivatore iza insistiranja na preventivnoj i korektivnoj upotrebi sankcija, a naveli smo i jedan razlog zbog kojeg to objašnjenje nije primjenjivo u slučaju religija.

Podsjetićemo se i zašto, u svjetlu spomenutih islamskih vjerovanja o prirodi Boga, ta objašnjenja ne mogu biti primijenjena. Prvo, Bog nema potrebe, pa ni potrebu za dominacijom nad ljudima. Drugo, kada bismo teoretski mogli govoriti o takvoj potrebi, onda bismo u skladu sa islamskim učenjem o Božijoj omnipotentnosti morali reći da je ona već zadovoljena, jer sva islamska sunitska učenja govore o apsolutnoj Božijoj vlasti nad svime što postoji, vlasti koja nije ni na koji način ovisna o ljudskom odnosu prema Bogu (i koja pri tome ne oslobađa čovjeka odgovornosti za njegovo djelovanje; sunitska teologija, u svim svojim varijantama, u objašnjavanju problema slobodne volje zvanično pristaje na ovaj paradoks). Logičan zaključak ove analize bio bi da (sunitski) islam ne može biti adekvatno opisan dvjema kategorijama religioznosti koje Fromm nudi. Islam nije autoritarna religija, jer cilj autoriteta u njemu nije eksploatacija sljedbenika, niti zahtijevanje pokornosti i korištenje

sankcija (prema Frommu, jasnih odlika autoritarnosti) rezultat takvih namjera, niti je primjena sankcija jedini način na koji islamska teologija i pravo predviđaju osiguravanje pokornosti. S druge strane, za nju se ne može reći da je humanistička religija (onako kako je Fromm definira) jer sadrži elemente pokornosti i sankcija, i iako je jedan od ciljeva u odnosu autoriteta i sljedbenika ostvarivanje koristi za sljedbenika, ta korist se ne sastoji u tome da se sljedbenik dovede na isti nivo na kojem je i autoritet; jedino Bog može biti Bog, a svaka korist i napredak koje čovjek može ostvariti slijedeći Božija uputstva ograničeni su njegovom ljudskom prirodom koja, koliko god bila unaprijeđena, ne može biti prevaziđena.

6.0 Racionalni autoritet i *autoritativna* religioznost

Iz svega do sada rečenog mogu se izvući dva važna zaključka:

1) Razlikovanje autoriteta na osnovu prisustva uvjerenja da autoritet ima pravo da zahtijeva pokornost i spremnosti na upotrebu sankcija u svrhu preveniranja nepokornosti nije korisno, jer je moguće da su ova dva elementa u odnosu nadređenog i podređenog prisutna, a da namjere nadređenog uopće nisu usmjerene protiv podređenog, tj. da priroda autoriteta nije iracionalna. Na osnovu toga možemo reći da postoje tri, a ne dvije, vrste autoriteta: autoritet koji ima eksploatatorske namjere u odnosu prema podređenom; autoritet koji ima odgovarajuće namjere prema podređenom, ali pravi metodološke propuste u realizaciji tih namjera (tj. isključuje mogućnost zahtijevanja poslušnosti i upotrebe sankcija) i na taj način nanosi štetu podređenom, te autoritet koji ima odgovarajuće namjere i koristi odgovarajuće metode u njihovom ostvarivanju. Prvu vrstu autoriteta i dalje možemo smatrati iracionalnim. Epitet racionalnog autoriteta može pripadati samo trećoj kategoriji, jer je jedino taj autoritet i sadržajno i metodološki racionalan. Za drugu vrstu autoriteta u kojoj je karakter nadređenog racionalan a metode iracionalne (i koji je u izvornoj podjeli bio označen kao racionalan) možemo reći da je naivan ili metodološki nekompetentan.

2) Ovako redefiniranje kategorija racionalnog i iracionalnog autoriteta odražava se i na način na koji razumijevamo kategorije humanističke i autoritarne religije koje su direktno povezane sa tim

dvjema vrstama autoriteta. Za humanističku religiju više ne možemo reći da je zasnovana na racionalnom autoritetu, jer “novi” racionalni autoritet nije nespojiv s pokornošću i sankcijama. Kako je njena osnova bio racionalni autoritet iz izvorne kategorizacije, sada je to novopredloženi “naivni” autoritet. S obzirom da se način njegovog definiranja nije promijenio, iracionalni autoritet i dalje ostaje čvrsto vezan za autoritarnu religiju. Preostaje da za vrstu autoriteta koji je u novoj podjeli označen kao racionalan nađemo komplementaran tip.

Naš prijedlog je da taj tip religioznosti bude označen kao *autoritativna religioznost*. Atribut *autoritativna* posuđen je iz teorije o stilovima roditeljstva koju je razvila Diana Baumrind, na osnovu serije istraživanja koja su počela u 1960-im (Ding, S., Littleton, K., 2005), i koja je kasnije od same autorice ali i od strane drugih istraživača doživljavala različite dorade i preinake. Prema ovoj teoriji, moguće je razlikovati četiri stila roditeljstva: autoritarni, autoritativni, popustljivi i nekonformistički. Autoritarni roditelji traže pokornost i silom nameću svoju volju. Popustljivi roditelji smatraju da se ne trebaju nametati djeci, već da samo trebaju biti dostupni radi pružanja pomoći; nekonformistički roditelji su nešto manje pasivni i vrše malo više kontrole nad djecom nego popustljivi roditelji. U sredini između autoritarnih i popustljivih roditelja nalaze se autoritativni roditelji, koji djeci daju toplinu i teže njihovo ponašanje oblikovati pomoću racionalnih objašnjenja. Autoritativni roditelji istovremeno teže razviti osjećaj nezavisnosti ali i usaditi u djecu sistem vrijednosti zasnovan na konformizmu prema kulturalnim normama, pri čemu se koriste pristupom u kojem su nagrade i kazne izbalansirane (Ibidem). Autoritarni stil roditeljstva najbliže korespondira onome što Fromm naziva iracionalnim autoritetom; kažemo „najbliže“ jer autoritaran roditelj, za razliku od iracionalnog autoriteta, može u najvećem dijelu imati dobre namjere kada je u pitanju odgoj djeteta, ali ih ne znati artikulirati na odgovarajući način. Međutim, roditeljska autoritarnost ne mora biti samo rezultat pedagoške nekompetentnosti, već može odražavati stvarnu hostilnost roditelja koja je rezultat devijacija u razvoju i kompoziciji njegove ličnosti i ponašanja.

Popustljivi stil roditeljstva najviše korespondira onome što smo u predloženoj izmijenjenoj podjeli autoriteta nazvali naivnim autoritetom. Baumrind tvrdi da popustljivi roditelji ne stavljaju previše zahtjeva

pred svoju djecu prepuštajući njima da upravljaju vlastitim ponašanjem koliko je god to moguće i ne smatraju sebe odgovornim za njihovo usmjeravanje, iako mogu pozitivno reagovati na dječije želje i ispunjavati ih. Kao što Frommov racionalni autoritet ne postavlja zahtjeve, već ponudi smjernice ili ih daje onda kada ih sljedbenik traži bez insistiranja na njihovom slijeđenju, slično tome popustljivi roditelj sam od sebe daje minimum smjernica od kojih zavisi osnovni nivo funkcioniranja djeteta; sve ostale smjernice može dati jedino na insistiranje djeteta, bez zahtjevanja da ih se ono strogo pridržava. (Baumrind, 1971; U: Bryant, 2001).

Najvažnije osobine autoritativnog roditelja koje je potrebno spomenuti u kontekstu ove diskusije jesu to što takvi roditelji daju jasne i čvrste okvire prihvatljivog ponašanja (Bryant, 2001), koje kombiniraju sa toplinom, njeгом i otvorenošću u komunikaciji sa djetetom, što koriste kažnjavanje kao jedan od metoda oblikovanja ponašanja, ali uvijek uz objašnjavanje razloga zbog kojih je do kažnjavanja došlo (Coplan i sur., 2002) i što u donošenju svojih odluka uzimaju u obzir interese djeteta (Latouf, 2008). Autoritativni stil roditeljstva daje i najbolje rezultate tako da istraživanja pokazuju da ovaj tip roditeljstva kod njihove djece razvija nezavisnost, oslanjanje na sebe, odgovornost i snažnu želju za afirmiranjem. Ona su uspješna kako u intelektualnim, tako i socijalnim relacijama, popularni su među svojim vršnjacima i saraduju sa svojim roditeljima. (Cf. Ibidem).

Bez obzira na ograničenja na koja se može naići u povlačenju ovakvih paralela, čini se da ipak postoji dovoljno elemenata sličnosti između opisanog modela odnosa između Boga i ljudi u sunitskom islamu i autoritativnog stila roditeljstva, posebno po pitanju zahtijevanja pokornosti određenim pravilima i upotrebe sankcija kao jedne od metoda u održavanju te pokornosti, da bi ta paralela bila održiva. Zbog neadekvatnosti originalne Frommove tipologije religija za akomodaciju takve vrste religioznosti, opravdano ju je nadograditi uvođenjem treće kategorije, a zbog sličnosti u nekim ključnim karakteristikama sa autoritativnim stilom roditeljstva, opravdano ju je nazvati autoritativnom religioznošću. Ovdje treba podsjetiti da je sunitski islam samo jedan primjer teističke vrste religije u kojoj su prisutni uvjerenje u potpuni sklad između pokornosti i sankcija i Božije omnibenevolentnosti. Takav sklad može se naći i u drugim teističkim ali i neteističkim religijama

(u kojem je umjesto Boga prisutna neka druga vrsta autoriteta). Čak i da je to jedina religija koja ima ovakve karakteristike, zbog činjenice da se danas otpilike milijardu ljudi smatra njenim sljedbenicima, bilo bi neophodno modificirati Frommovu kategorizaciju religija da bi ona zadržala svoju relevantnost i primjenjivost. Ona je imala vrijednost i bez ove modifikacije: Frommovo široko razumijevanje pojma religije, koje obuhvaća one sisteme koji se tradicionalno smatraju religijama (bez obzira jesu li teistički ili nisu) te i one koje inače ne nazivamo religijama ali koji ispunjavaju Frommove kriterije da bi takvima bili smatrani, dozvoljava nam da kažemo da zaista postoje humanističke i autoritarne religije (onako kako Fromm izvorno razumijeva ove termine). Međutim, takve vrste religija teško se mogu povezati sa načinom na koji se tradicionalno razumijevala priroda Boga u nekim od najvažnijih, dominantnih teističkih religija današnjice (islam, kršćanstvo i judaizam), te priroda autoriteta u mnogim neteističkim religijama. Zbog toga Frommovu tipologiju religija ne treba odbaciti, već samo nadograditi.

Sažeto, možemo reći da bi osnovne karakteristike autoritativne religioznosti bile sljedeće:

1) Kao što je slučaj sa humanističkom i autoritarnom religijom, autoritativna religija može biti i teistička i neteistička;

2) Kao i autoritarna religija, autoritativna religija može insistirati na tome da čovjek prihvati da je u vlasti određene više sile, i da ta vlast ima pravo da zahtijeva pokornost od njega sve dok je to insistiranje zasnovano na racionalnim argumentima a prihvatanje takvog insistiranja zasnovano na stvarnom ubjedenju;

3) Za razliku od autoritarne religije, cilj takvog insistiranja u autoritativnoj religiji nije povećanje moći Boga ili autoriteta. U teističkim religijama to je tako jer Božija moć ne može biti predmetom promjene usljed promjena u ljudskom odnosu prema Bogu; s obzirom da se to da je čovjek u vlasti Boga i da ga treba slušati smatra objektivnom istinom, razlog zbog kojeg se insistira na njima jeste zaštita istine i promoviranje istinoljubivosti i pravednosti;

4) Za razliku od humanističke religije, znanje i uvjerenja mogu biti rezultat povjerenja u onoga koji vlada pojedincem u autoritativnoj religiji, ako je to povjerenje zasnovano na racionalnom, stvarnom uvjerenju u superiorno znanje nadređenog;

5) Cilj zahtijevanja pokornosti nije povećanje bijede i jada onoga koji obožava Boga tj. slijedi autoritet u datoj religiji. U teističkim religijama to je zato što se Bog smatra dobrim, i vjeruje se da On zahtjeva pokornost zato što On jedini ima potpuno znanje o tome šta je najbolje za ljude i jedini na potpun način može ljudima ukazati na način na koji tu dobrobit mogu ostvariti;

6) Pokornost se u autoritativnoj religiji, za razliku od humanističke, smatra vrlinom ako je zasnovana na racionalnom uvjerenju da je krajnji cilj te pokornosti ostvarivanje dobrobiti za čovjeka;

7) Za razliku od humanističke, autoritativna religija ne insistira na tome da krajnji cilj čovjeka treba biti samorealizacija; ona to u nekim oblicima autoritativne religije može biti, ali svaka od tih religija slobodna je da taj cilj definira sama za sebe; dovoljan uslov je da su namjere onoga ko se u toj religiji smatra autoritetom budu dobre, a da se oko toga šta je to dobro slažu i nadređeni i podređeni;

8) Za razliku od humanističke religije, autoritativna religija ne isključuje mogućnost sankcioniranja nepokornosti; za razliku od autoritarne religije, autoritativna religija ne dozvoljava korištenje sankcija zbog slabosti, nesigurnosti, kapricioznosti ili sadističkih tendencija autoriteta, već zbog uvjerenja da u određenim situacijama upotreba sankcija u usmjeravanju ponašanja predstavlja manje od dva zla.

7.0 Zaključak

Frommova izvorna klasifikacija religija predstavljala je koristan i relativno uspješan pokušaj davanja psihološkog referentnog okvira za razumijevanje prirode religija i njihovog uticaja na psihološko funkcioniranje i ponašanje ljudi i grupa. Međutim, ona je imala i dosta nedostataka te je ostavila dosta prostora za izmjene i nadogradnju. Fromm je bio ateista, što samo po sebi ne bi uzrokovalo probleme njegovoj teoriji da nije dozvolio da njegov ateizam utiče na način na koji je razumijevao religije i realnost iza njih. Tako, naprimjer, Fromm ne vjeruje da postoji Bog, i ne vjeruje da postoji neko ko se s punim pravom može staviti iznad čovjeka i reći da je čovjek u Njegovoj vlasti i tražiti da to čovjek prizna, a da nema želju da eksploatira čovjeka; ko

god se tako postavi, mora imati skrivene namjere. Isto tako, kako ne vjeruje da postoji Bog, Fromm ne vjeruje ni da postoji iko ko od samog pojedinca može znati puno više o tome šta je za njega dobro i kako da ostvari to dobro. Fromm, pošto ne vjeruje da postoji Bog, ne vjeruje da postoji iko čija je priroda potpuno nespojiva sa bilo kakvim pogrešnim namjerama kada koristi sankcije radi kontrole ponašanja. To što Fromm ne vjeruje u Boga ne bi moralo uticati na prirodu njegove teorije da on sam nije dozvolio da se taj uticaj desi, što je uzrokovalo da ignorira neke činjenice, posebno one vezane za načine na koji religije koje je izučavao definiraju i razumijevaju same sebe, i što ga je navelo da teističkim religijama češće pripisuje autoritarnost, a neteističkim humanizam. Iako pretendira da bude odraz pravog stanja stvari, Frommova teorija je umjesto toga samo interpretacija dobrano obojena njegovim ličnim religijskim i filozofskim uvjerenjima.

Drugi faktor koji je doveo do spomenutih nedostataka je slične, dogmatske prirode, a tiče se radikalnog optimizma u pogledu ljudskih potencijala. Glavni problem savremene civilizacije, prema Frommu, jeste otuđenost čovjeka od vlastite prirode i potencijala, a vraćanje toj prirodi, ili bolje reći vraćanje te prirode čovjeku predstavlja ključ rješavanja njegovih problema. U tom svjetlu on posmatra i primjenu sankcija u kontekstu kontrole nepoželjnog ponašanja: sankcije ne adresiraju prave uzroke nepoželjnog ponašanja (koji su povezani sa otuđenjem), i dalje insistiranje na sankcioniranju samo odgađa otkrivanje i rad na pravim uzrocima problema, što odgovara onim koji profitiraju na stanju otuđenosti masa. Jedini način da se čovjek uspješno suoči sa svojim problemima jeste da na adekvatan način radi na dezalijenaciji, oslobađanju i razvoju vlastitih potencijala. Ovakav skepticizam prema sankcioniranju prenosi se i u njegovu analizu religija i religijskih iskustava, gdje također zatvara vrata mogućnosti da se sankcije koriste na uspješan način ili sa dobrim namjerama. Međutim, kako kaže Rot, jedan od glavnih nedostataka Frommove teorije jeste upravo ovo pretjerano naglašavanje ljudskih pozitivnih snaga: „Postavlja se, naime, pitanje kako to da čovjek, sam po sebi toliko pozitivan, stalno stvara tako nesavršene i rđave sisteme (...) Nisu, bar zasada, ljudske karakteristike samo socijalnost i altruizam, nego i egoistične i agresivne - i nije naučan, i uzrokovao je probleme u načinu na koji Fromm analizirao religije; i tu su dogme i lične želje od činjenica zatražile da se ili uklope ili sklone

sa puta. (Rot, 1963, 31).

Predloženim doradama pokušale su se ukloniti posljedice ovih dogmatskih utjecaja i onaj dio Frommova teorije o religijama satkan od stavova koji su manje zasićeni ličnim uvjerenjima spasiti od odbacivanja zajedno sa prvim, te ponuditi bolji, autoritativniji okvir za razumjevanje religija (ali i same Frommova misli). Njega možda više neće biti moguće zadržati u izvornom frejdomarksiističkom koceptualnom kontekstu, ali mu može omogućiti da ostane relevantan uprkos greškama koje su napravljene u toj izvornoj verziji.

BIBLIOGRAFIJA

1. Aiken, C.F. (1911): 'Religion'. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Dostupno na: <http://www.newadvent.org/cathen/12738a.htm> (pristupljeno: 04. 07. 2011.).
2. Anderson, K. (1998): The Young Erich Fromm's Contribution to Criminology. *Justice Quarterly*. Vol. 14, no. 4, 667 – 696.
3. Attar, M. (2010): *Islamic ethics: divine command theory in Arabo-Islamic thought*. Abingdon: Routledge.
4. Auda, J. (2008): *Maqasid a-Shairah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
5. Bjorge, N. W. (2009): *The inverted essence – the Young Hegelian critique of religion 1835 – 1845*. Master's thesis. The Faculty of the Graduate Theological Union, Berkeley.
6. Bryant, K. E. (2001): *Parenting styles and spiritual maturity*. PhD thesis, University of North Texas, Denton.
7. Coplan, R. J., Hastings, P. D., Lagace – Seguin, D. G. and Moulton, C. E. (2002): *Authoritative and Authoritarian Mothers' Parenting Goals, Attributions, and Emotions Across Different Childrearing*

- Contexts. Parenting: Science and Practice. Vol. 2, no. 1, 1 – 26.
8. Churchich, N. (1990): Marx and Alienation. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.
 9. DiCenso, J. (1999): The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis. London: Routledge.
 10. Ding, S. and Littleton, K. (2005): Childs personal and social development. Hoboken, NJ: Wiley – Blackwell.
 11. Engels, F. (1903): Feuerbach – roots of the socialist philosophy. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
 12. Feist, J. (1994): Theories of personality. Madison, Wis.: Brown & Benchmark Publishers.
 13. Fromm, E. (2001): Beyond the Chains of Illusion: my Encounter with Marx and Freud. New York: Continuum International Publishing Group.
 14. Fromm, E. (1984c): Čovjek za sebe (Man for Himself). Zagreb: Naprijed.
 15. Fromm, E. (1984d): Dogma o Kristu. Bit ćete kao Bog. Psihoanaliza i religija (The Dogma of Christ. You Shall Be As Gods. Psychoanalysis and Religion). Zagreb: Naprijed.
 16. Funk, R. (2003): Erich Fromm: his life and ideas: an illustrated biography. New York: Continuum Publishing Group.
 17. Funk, R. (2004). Erich Fromm: The Courage to Be Human, Erich Fromm Society. Dostupno na: <http://www.erichfromm.de/data/pdf/Funk.pdf> (pristupljeno: 20.03.2011.).
 18. Funk, R. (1988f): The Jewish Roots of Erich Fromm's Humanistic Thinking, Erich Fromm Society. Dostupno na: <http://www.erichfromm.de/data/pdf/Funk,%20R.,%201988f.pdf> (pristupljeno: 20.03.2011.).

19. Glase, C. and Huston, S. (2003): *The new encyclopedia of Islam*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
20. Hoover, J. (2007): *Ibn Taymiyya's Theodicy of perpetual optimism*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
21. Ibn Ashur, M. T. (2006): *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
22. Kaufmann, W. A. (1978): *Critique of Religion and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
23. Kellner, D. (n.d.): *Erich Fromm, Judaism and the Frankfurt School*. Dostupno na: <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/erichfrommjudaism.pdf> (pristupljeno: 20. 03. 2011.).
24. Korkut, B. (1993): *Prijevod Kur'ana* (Translation of Quran). Zagreb: Muslimanski izdavački centar.
25. Latouf, N. C. D. S. (2008): *Parenting styles affecting the behavior of five-year olds*. Master's thesis. University of South Africa, Pretoria.
26. Maqsood, R. W. (1995): *Islam*. London: Heinemann.
27. Miles, G. (2007): *Science and religious experience: are they similar forms of knowledge?* Eastbourne: Sussex Academic Press.
28. Palmer, M. F. (1997): *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge
29. Rot, N. (1963): *Psihologija ličnosti* (Personality Psychology). Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika Narodne Republike Srbije.
30. Rusinek, S. (n.d.): *Freud as a Critic of Religion*. Dostupno na: www.cas.huji.ac.il/rusinek.pdf (pristupljeno: 26. 03. 2011).
31. Smailagić, N. (1990): *Leksikon islama* (The Lexicon of Islam). Sarajevo: Svjetlost.

32. Symington, N. (1994.): *Emotion and Spirit: Questioning the Claims of Psychoanalysis and Religion*. London: Karnac Books.
33. Trebješanin, Ž. (1983): *Frommove dihotomije (Fromm`s Dichotomies)*. Beograd: Nolit.
34. Wells, H. K. (1967): *Neuspeh psihoanalize – od Frojda do Froma (The Failure of Psychoanalysis – From Freud to Fromm)*. Beograd: Kultura.

OPEN COMMONS: DIGITALNI HUMANIZAM I UMREŽENA EKONOMIJA

Mario HIBERT

University in Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: mario.hibert@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu tematiziram aktualne fenomene društvenog umrežavanja kao i otvorene prakse proizvodnje i distribucije informacija, znanja i kulture te značaj istraživanja problematike digitalnih zajedničkih dobara (digital commons) kao ključnog faktora realizacije humanističkih potencijala umrežene ekonomije i online deliberativne demokracije. Paradigma commonsa, kibernetički obilježena idejom novog oblika solidarnosti, predstavlja izuzetno značajan fenomen 21. stoljeća budući da uvjetuje radikalno obrtanje tradicionalnog modela informacijske ekonomije. Ovaj novi model društvene proizvodnje, usko povezan sa hakerskom etikom, neovisan od države i tržišnih impulsa, ne samo da potiče kolektivnu svjesnost o mehanizmima i ulozi razmjene umreženog znanja, već ukazuje na važnost repolitizacije diskursa informacijskog društva.

Ključne riječi: informacijsko društvo, zajednička dobra (commons), kiberkultura, digitalni socijalizam, hakerska etika.

OPEN COMMONS: DIGITAL HUMANISM AND NETWORKED ECONOMY

In this work I analyze the existing phenomena of social networking, as well as practices of open production and distribution of information, knowledge and culture, as well as and the importance of recognition of the digital commons paradigm, the exploration of which becomes crucial for understanding the potentials and goals of networked economy and online deliberative democracy. The commons paradigm reemerges as an extremely influential phenomenon of the 21st century, as a new form of (cyberethic) solidarity that radically shifts traditional information economy models. This new model of social production, closely related to the hacker ethics, functioning independently from the state and market impulses, is already a sign of the need for repolitization within the information society discourses.

Keywords: information society, commons, cyberculture, digital socialism, hacker ethics.

1.0 Uvod

Svako odgovorno istraživanje informacijskog društva¹, retorike „računalne moderne“ kojom se uspostavlja „vlasništvo nad budućnošću“, kao i propitivanje teorije i prakse globalnog informacionalističkog zajedništva, nemoguće je bez supostavljanja polarizacije „tehnokapitalizam vs. kiberdemokracija“ kao temeljnog prijepora na kojem opstoji realitet ekonomskog, političkog, kulturnog, konačno, egzistencijalnog diskursa suvremenog (digitalnog) društva. Naime, prostor tehnološki visokorazvijenog, globaliziranog svijeta, premda dominantno obilježen logikom informacijskog kapitalizma (informacionalizma)², ujedno obilježavaju fenomeni kiberpolitičkog rearanžiranja društvenosti. U tom svjetlu, simbolizam nove tehnologije umrežavanja, čije se manifestacije i potencijali rijetko istražuju kroz

¹ Informacijsko društvo, društvo znanja, informacijsko/digitalno doba, predstavljaju termine kojima se najčešće opisuju globalne promjene nastale intenzivnom upotrebom informacijsko-komunikacijske tehnologije kao osnove na kojima opstoji suvremena inačica kapitalističkog sistema (društvo čiju ekonomiju prevashodno određuju mrežna proizvodnja i distribucija informacija). Manuel Castells objašnjava kako Internet kao decentralizirana infrastruktura koja povezuje pojedince i organizacije stvara novu društvenu strukturu koja je direktno povezana sa novim načinom društvenog razvoja kojim se restruktuiraju kapitalistički način proizvodnje - tehnološka paradigma organizira niz tehnoloških otkrića oko jezgra kao sistem odnosa koji unapređuju performanse svake konkretne tehnologije. Tehnologija i proizvodni odnosi zasnovani na tehnologiji se šire na sve društvene strukture, formiraju nove tipove društvenog ponašanja, kontrole i promjena. Vidjeti više u: Castells, M. (2000): *Uspion umreženog društva*. Zagreb: Golden marketing.

² Informacionalizam je povijesno oblikovan restrukturiranjem kapitalističkog načina proizvodnje. Generiranje novog znanja kao temeljnog izvora produktivnosti postindustrijskog doba ključna je specifičnost informacijskog društva u kome procesiranje informacija pomoću suvremenih informacijsko-komunikacijskih tehnologija predstavlja novu tehnološku paradigmu prema kojoj se ključna razlika ogleda u uvećanju čovjekove sposobnosti obrade informacija (u pogledu opsega, složenosti i brzine, sposobnosti rekombiniranja i decentrirane fleksibilnosti). Informacionalizam, dakle, primarno određuju više razine složenosti obrade informacija. Informacijski tokovi kao kombinacija informacije i tehnologije postaju temeljom globalne informacijske ekonomije, digitalizirane postindustrijske ekonomije koja se rekonstituirala kao mreža korporacijskih mreža koje operiraju na globalnom nivou. Cf. Castells, M. (2002): 'Informacionalizam i umreženo društvo', U: P. Himanen (2002): *Hakerska etika i duh informacijskog doba*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 115-131.

optiku uloge digitalnih zajedničkih dobara (*digital commons*)³ (posebice kada je u pitanju bosanskohercegovačka informacijska znanost) u ovom radu bit će tematiziran kao instrumentarij novog emancipacijskog diskursa 21. stoljeća.

Dominantan narativ novog milenija, kojim globalna zajednica „rasteže“ svijest o „kolektivnom identitetu“, uspostavljen je pojmovima digitalizam i umreženost. Normativ digitalne informacije nedvojbeno je postao ključnim oblikom društvenog redizajniranja, stopa informatizacije namjesto stope industrijalizacije odvano se uzima kao ključni pokazatelj rasta i razvijenosti, „demokratiziranosti“, „civiliziranosti“, što uz trendovsku sufiguraciju 2.0, oslikava novu etapu funkcioniranja multikulturalne ideologije suvremenog kapitalizma⁴. Insistiranje na ovom famoznom sufiksu koji je snažno obilježio proteklih nekoliko godina, stoga svaki put kad se hoće govoriti o utjecaju nove

³ Pojam „commons“ ili zajedničko dobro se odnosi na poseban institucionalni oblik strukturiranja prava pristupa, upotrebe i kontrole resursa. Commons ili zajednička dobra predstavljaju posebnu vrstu prakse korištenja i produkcije znanja i materijalnih dobara pri čemu je upotrebna vrijednost ispred vrijednosti razmjene. Zajednička dobra se klasificiraju na različite načine ovisno o njihovoj prirodi (npr. Zemlja je zajedničko dobro, ali radi prirodne ograničenosti njezine upotrebe postoje određene regulacije o njenom iskorištavanju. To je jedan parametar tzv. otvorenih dobara. Drugi se odnosi na to da li je neki režim zajedničkog dobra upravljani ili nije. Uglavnom su sva zajednička dobra regulirana nekim sporazumima, društvenim ili konvencionalnim, koja upravljaju njezinim korištenjem. Neka od tih dobara, npr. dobra u javnom pristupu, upravljana su bez izričite kontrole. Svatko ih može koristiti prema želji i bez naplate te ih treba prvenstveno razumijevati kao skup praksi koje se temelje na zajedničkom dobru. Najuspješnije regulirano dobro su ceste, pločnici, ulice i sl. sa značajnom karakteristikom da su ograničenja simetrično raspodijeljena između korisnika te nisu jednostrano kontrolirana od nekog pojedinca. O ovome vidjeti više u: a) Ostrom, E. (ed. et al.) (2002): *The Drama of the Commons*. Washington, DC: National Academy Press. b) Benkler, Y. (2006): *The Wealth of Networks: How social production transforms markets and freedom*. London: Yale University Press. c) Bollier, D., Watts, T. (2002): *Saving the Information Commons: A New Public Interest Agenda in Digital Media*. Washington, DC: New American Foundation and Public Knowledge.

⁴ Kao što je, prema Frederic Jamesonu, postmodernizam „kulturalna logika kasnog kapitalizma“, tako je i digitalizam „kulturalna logika informacionalizma“. Zajednička karakteristika im je isključivanje ekonomskih pitanja i problema iz političkog diskursa, te otpor repolitiziranju ekonomske baze sistema. Vidjeti više u: Varnelis, K. 'The meaning of network culture'. *Eurozine* (Jan., 2010). Dostupno na :<http://www.eurozine.com/articles/2010-01-14-varnelis-en.html> (pristupljeno: 21.1.2011).

tehnologije, novih medija, novom obliku kulture, novoj pismenosti generacije koju nazivaju „digitalnim urođenicima/starosjediocima“,⁵ ima za cilj podsjetiti kako otkrivanje (vlastitih) glasova u novoj javnoj sferi, odista jeste (ili barem može biti) začetak treće etape klasne borbe između vektoralista⁶ koji kontroliraju tokove i vektore informacija (od obrazovnog sistema tj. znanja pa sve do brendova, patenata i autorskih prava) i hakera⁷ tj. subjekata mrežne komunikacije svjesnih kako se vektori informacija mogu koristiti neovisno od vlasništva, ali zavisno od odvažnosti i znanja.⁸

⁵ Digital natives (digitalni urođenci, starosjedioci) predstavlja kovanicu kojom Marc Prensky opisuje tzv. „izvorne govornike tehnologije“, generaciju koja sa pouzdanošću govori digitalni jezik računala, video igara i Interneta. O ovome vidjeti u: Prensky, M. 'Digital Natives, Digital Immigrants'. *On the Horizon* (oct. 2001), Vol. 9. No. 5. MCB University Press.

⁶ Vektoralizam je pojam koji se direktno povezuje sa komodifikacijom informacija, odnosno, transformacijama informacija u privatno vlasništvo. McKenzie Wark pojašnjava da tek kada vlasništvo postane potpuno apstraktno i proizvede klasu koja iz te apstrakcije crpi svoju društvenu moć, dolazi do sukoba odnosno klasne borbe između vektoralističke klase koja monopolizira apstrakciju - informaciju (koja može postojati neovisno o datom materijalnom obliku, ali ne može postojati bez bilo kakva materijalnog oblika) i hakerske klase koja ne preuzima na sebe identitet radničke klase nego poučava radnike kako treba 'hakirati' tj. uz pomoć nove tehnologije dijeliti i proizvoditi znanje o tome na koji način se oduprijeti tiraniji nove eksploatorske klase. O ovome vidjeti u: McKenzie, W. (2004): *A Hacker Manifesto*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Dostupno na: www.red-tape.info/Images/mckenziwark_HackerManifesto%20copy.pdf (pristupljeno: 18.07.2009).

⁷ Kako pojašnjava Pekka Himanen, istražujući ideju hakerske etike koja se pojavila na horizontu novog tehnološkog, informatičkog doba, naziv *haker* se oduvijek pogrešno dovodio u vezu sa destruktivnim korisnicima kompjutera (kompjuterskim kriminalcima, tzv. *krekerima*). Naime, bez izvornog posmatranja i razumijevanja prirode hakerske etike nije moguće ispravno poimanje i definiranje hakera kao osoba koje programiraju iz entuzijazma vjerujući da je dijeljenje i razmjena informacija pozitivno dobro, a da je etička dužnost hakera dijeljenje svoga stručnog znanja kroz slobodni softver, te omogućavanje pristupa informacijama i informacijskim resursima gdje god je to moguće. Haker koristi kompjutersku tehnologiju radi postizanja društvenih ciljeva, te se hakerska etika nipošto ne smije dovoditi u vezu isključivo sa *hi-tech* fascinacijom i specijalnim vještinama korištenja suvremene informacijsko-komunikacijske tehnologije. Vidjeti više u: Himanen, P. (2002): *Hakerska etika i duh informacijskog doba*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

⁸ Kako to naglašava McKenzie Wark, apologeti vektoralnih interesa žele ograničiti semantičku produktivnost termina *haker* na puki kriminal u strahu od njegova

2.0 Znanost prošlosti i viralnost budućnosti

Nevolje sa informacijskim društvom sežu mnogo dalje od druge polovine proteklog stoljeća. U periodu između 1950. i 2000. godine, kako to u svojoj iscrpnoj analizi utopijskih vizija imaginarnih budućnosti ističe Richard Barbrook,⁹ informacijsko društvo se ozbiljuje kao vojna mašinerija, državni plan američke političke i ekonomske dominacije

apstraktnijeg i mnogostrukog potencijala – njegova klasnog potencijala. Pogledati više u: McKenzie, W..(2004): *A Hacker Manifesto*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Dostupno na: www.red-tape.info/Images/mckenzie_wark_HackerManifesto%20copy.pdf (pristupljeno: 18.07.2009).

⁹ U svom pokušaju da dođe do odgovora na pitanje „zbog čega zamišljane budućnosti preživljavaju u sadašnjosti?“, Barbrook istražuje ciklizam imaginarne budućnosti, mehanizme ponavljanja modela znanstveno fantastične utopije informacijskog društva. Opsežna studija o povijesti vještačke inteligencije i informacijskog društva „Imaginary Futures: From thinking machines to the global village“ iscrpno nas informira o činjenicama politički programiranog projekta imaginarne, hi-tech budućnosti, upozoravajući nas kako retorika progressa uvijek funkcionira kao obećana utopija koja, paradoksalno, ne može završiti drugačije do cikličnim ponavljanjem sadašnjosti. Analizirajući na koji način djeluje propaganda tehnološkog determinizma („tehnološki fetišizam“) Barbrook podsjeća na ulogu znanosti u informacijskom ratovanju, posebice značaj kolaborativnog istraživanja prominentnih američkih intelektualaca nakon II svjetskog rata okupljenih 1946. godine na tzv. Macy conferences u New Yorku na kojoj je došlo do ustanovljavanja meta-teorije koja bi bila jednako primjenjiva na prirodne i društvene znanosti, što je u konačnici rezultiralo ustanovljavanjem kibernetike kao znanosti o općim zakonitostima procesa upravljanja (reguliranja, dobivanja, pohranjivanja, pretvorbe i prijenosa) informacija. Nakon što je po prvi put ustanovljen set zajedničkih, apstraktnih koncepata koji je jednako aplikativan na prirodne i društvene znanosti, kibernetika je od strane američkih medija promovirana kao ključni sadržaj računalne moderne. Premda je Norbert Wiener svojim odustajanjem od daljnjih kibernetičkih istraživanja svojim jasno artikuliranim neslaganjem i stavom nedvosmisleno oponirao militarizaciji znanosti, te ukazivao na opasnosti i rizike redefiniranja kibernetičke teorije u istraživanja umjetne inteligencije, američki računalni znanstvenici su (pod izgovorom da se na odsjecima kompjuterskih znanosti istražuje mogućnost kreiranja “samomislećih” mašina) radili, kako to naglašava Barbrook, na vojno sponzoriranom, programiranju nuklearnog holokausta. Vidjeti više u: Barbrook, R. (2007): *Imaginary Futures. From Thinking Machines to the Global Village*. London: Pluto Press. Dostupno na: www.imaginaryfutures.net/imaginaryfutures.pdf (pristupljeno: 12.12.2010).

objedinjene kroz društvene i znanstvene dogme kibernetičkog fordizma (Barbrook, 2007). Naime, kompjuterska tehnologija, najprije razvijana i kreirana za hladnoratovsku politiku supremacije, koncem 20. stoljeća pronalazi svoju globalnu primjenu u upravljanju informacijama kada se kompjuterska tehnologija počela prodavati komercijalnim klijentima, te kompjuteri postaju sredstva *par excellence* za realizaciju menadžerskog (informacijskog) panoptikona. U tom svjetlu, suvremenu informacijsko-komunikacijsku tehnologiju, naprosto, ne možemo tek posmatrati kao puko sredstvo za automatizaciju i menadžment poslovanja (kibernetički fordizam), već ključnu infrastrukturu globalne kapitalističke ekonomije informacija.

Otvorenost komunikacije i njezina budućnost tako biva izravno povezana sa evolucijom kapitalističkog tržišta koja u elektronskoj trgovini informacijskom robom traži svoju milenijumsku inačicu.

Zbog toga ne čudi da ideologija digitalnog društva politički proklamovana kao „društvo znanja“, ne samo da počiva na premisi kako između digitalizacije i oslobođenja postoji pozitivan korelat, već se veličanjem digitalizacije kao demokratizacije benevolentno propagira prodigitalizam komunikacijskog kapitalizma. Upravo takvo određenje budućnosti u kome se „sloboda umanjuje i ukida maksimalizacijom slobode, baš kao što se demokratija poništava maksimalizacijom demokratije“ (Jovanović, 2008, 7), predstavlja izazov aktualiziranju etičke i kritičke refleksije današnjeg tzv. postpolitičkog doba koje karakterizira neutralizacija političke borbe putem njezine transformacije u tehnološki menadžment društva. Budući da sveprisutni tehnološki napredak nipošto nije jamac demokratizacije društvene svijesti, zarad preciznog, nedvosmislenog i jasnog razumijevanja koncepta informacijskog društva (kao ideologije hladnoratovske ljevice, ali i njegova političkog ambiguiteta odnosno ideološkog neslaganja oko političkog značenja umrežavanja)¹⁰ nije dostatno tek utvrditi kako je pobjeda američke demokracije nad ruskim komunizmom, otvarajući

¹⁰ Barbrook u svojoj opsežnoj i iscrpnoj studiji porijekla i budućnosti „društva znanja“ objašnjava posljedice pozitivističke metodologije informacijskog društva kao metateorije postindustrializma nastale aproprijacijom marksizma, kibernetike i mekluanizma bez priznavanja intelektualnog duga njezinim utemeljiteljima Marxu, Wieneru i McLuhanu. Barbrook ističe kako je period od 1960. do 2000. godine obilježen snom o informacijskom društvu, jednako u političkom spektru lijeve i desne orijentacije. Cf. Ibidem.

vrata globalizacije, imala za posljedicu isključivo afirmaciju trijumfa liberalne ekonomske doktrine. Barbrook upozorava da, ukoliko bismo se povelili za ovakvim stanovištem, tada neoliberalna politika Mreže (neoliberalna interpretacija mecluhanizma) kao neokonzervativna ideologija informacijskog društva ne može biti sagledana i tumačena drugačije do kao teorijsko opravdavanje deregulacije i privatizacije globalne ekonomije kreirane novim elektronskim tržištem (Barbrook, 2007). Naime, isprazno obećanje postindustrijske utopije, intenzivirano krajem prošlog stoljeća, pokazalo je svoje unilateralno, hegemonijalno lice upravo onda kada se suočilo sa nužnošću koegzistiranja sa virtualnim zajednicama koje Mrežu principijelno vide, doživljavaju i koriste kao elektronsku Agoru, ali i platformu za permanentno, postmoderno revolucioniranje.¹¹ Ne tako davno, artikulirajući i anticipirajući jedan od najznačajnijih prijevora postindustrijskog doba, Lyotard je upozorio kako nova kulturno-ekonomska realnost tj. *postmoderno stanje*¹² (koje karakterizira nepovjerenje prema meta-naracijama i opća merkantilizacija znanja¹³) istovremeno sugerira distopijske perspektive

¹¹ Razvojem mrežne tehnologije, sve je više ljudi učilo kako stvarati, postavljati i distribuirati svoje medije: mrežne stranice, listserve, news grupe, blogove itd., te se zahvaljujući dvosmjernosti komunikacije reaktualizirala kampanja protiv neoliberalizma u formi globalnog antiglobalističkog pokreta. Do kraja devedesetih antiglobalizam zadobiva novi teorijski status među radikalnim intelektualcima koji iznova artikuliraju situacionističke ideje dekomodifikacije svakodnevnog života. Antonio Negri i Michael Hardt ističu kako Mreža utire put pobjedi čovječanstvu potlačenom Imperijem korporativnog kapitalizma. U svome djelu „Imperij“ ova dva autora ističu kako radnici ponovo postaju „aktivni subjekti“ koordiniranja proizvodnih funkcija namjesto da budu podvrgnuti nadzoru i kontroli, ovaj put, informacijsko-komunikacijskom tehnologijom. Vidjeti više u: Hardt, M., Negri, A. (2003): Imperij. Zagreb: Arkzin i Multimedijalni institut.

¹² Istražujući „status znanja“ u „kompjuteriziranim društvima“, Lyotard je ukazao kako se priroda znanja postindustrijskog doba promijenila u odnosu spram novih tehnologija koje su uvjetovale nove društveno-ekonomske transformacije. Lyotard „postmodernim stanjem“ pretpostavlja neke od temeljnih problema današnje informacijske etike: ko može kreirati znanje? nadzirati njegovu produkciju? autorizirati informaciju? diseminirati kulturu? Vidjeti više u: Lyotard, J.-F. (1988): Postmoderno stanje. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.

¹³ Transformacija znanja u mnoštvo manjih, nerijetko kompetitivnih i kontradiktornih naracija (informacijskih bitova) upravo je uvjetovana razvojem kibernetike, informatike, odnosno ekspanzije informacijsko-komunikacijske tehnologije kojima je inaugurirano tzv. postindustrijsko društvo. Društveni ambijent u kojem znanje pretvoreno u informacijsku robu (informacija i znanje kao nešto što može biti

uspostavljanja globalnog monopola nad informacijom i znanjem (vlasnička kontrola nad informacijsko-komunikacijskim tehnologijama, mehanizmima za pretraživanje, operativnim sistemima kao i kontrola nad sadržajima i pristupom informacijama), ali i optimizam glede mogućnosti univerzalnog, jednakopravnog pristupa informacijskim dobrima.

Lytardov dijalektički argument spram budućnosti tehnološkog determinizma potrebno je stoga razumijevati u perspektivama aktualizacije informacijskog ratovanja¹⁴ gdje sa jedne strane imamo nastojanja da se tehnologijom ostvari ekskluzivna kontrola informacijskih tokova, ali i mogućnost da se realiziraju potencijali onoga što danas nazivamo slobodnom kulturom (free culture) koja se posredstvom Mreže otjelotvorila u open source i free commons pokretima koji promiču radikalnu demokratizaciju informacija i znanja filozofijom decentriranog, dehijerarhiziranog, otvorenog pristupa. Naime, suvremene informacijsko-komunikacijske tehnologije i Mreža kao vrhunac ekonomskog moderniteta, kroz dijalektiku zatvorenog i otvorenog modela kulture obnavljaju prijepor, ne samo hijerarhijske podjele rada, već demokratizacije proizvodnih odnosa uopće.

Informacija kao strateški ekonomski resurs stoga predstavlja temeljnu točku prijepora informacijskog društva, budući da se direktno prelama kroz prizmu ideološke tenzije glede javnog i vlasničkog karaktera znanja. Funkcionirajući kao nova zona emancipacije, kiberprostor i njegovi mrežni alati i kanali proizvodnje i difuzije znanja (koje u najvećem broju slučajeva stvaraju individue kroz zajedničke procese suradnje na Mreži) ekstrapoliraju viđenje informacijsko-komunikacijske tehnologije kao sredstva nove razine kapitalističke

proizvedeno, prodavano, upravljano, kontrolirano) predstavlja osnovu proizvodnje moći, te se znanost kao „ozakonjeno istinito“, više ne ukazuje tek kao istinito znanje već i znanje koje propisuje oblike svoga predstavljanja, nastajanja, upotrebe, kontrole, te načine ostvarenja svoje istinitosti. Vidjeti pobliže u: Presner, T. (June 2010): 'Digital Humanities 2.0.: A Report on Knowledge.' *Connexions*. (June 8, 2010). Dostupno na: <http://cnx.org/content/m34246/1.6/> (pristupljeno: 15.03.2011).

¹⁴ Distanciranje od normi i struktura „realnog svijeta“ je omogućilo formiranje kreativnog sučelja za novu vrstu kontrakturne borbe - izazov informacijskoj politici koju Geert Lovnik naziva „informacijskim ratom“. Cf. Lovnik, G. (2002): *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 309.

kontrola koja počiva na kontradikcijama koje proizilaze iz nematerijalne, neopipljive prirode informacije, te nastojanja da se ona kontrolira putem ekskluzivnih vlasničkih prava.

Preobrazba buržoaskog industrijskog društva digitalnom tehnologijom koju je samo stvorilo, uozbiljena je u virtualnom prostoru u kojem ljudi sasvim spontano prihvaćaju kiberkomunističku logiku ekonomije darivanja: „dodajući vlastitu prisutnost, svaki korisnik nečim pridonosi kolektivnom znanju dostupnom onima koji su već online. Zauzvrat svatko dobiva potencijalni pristup svim informacijama koje drugi nude na Mreži.“ (Barbrook, 2000, 203). Hi-tech ekonomija darivanja, čija je preteča metoda podružtvljenja rada na sveučilištima,¹⁵ ukazuje kako racionalnost novih medija nije ista kao racionalnost tržišta: darovni proizvodni odnosi su ugrađeni u temeljnu tehnološku strukturu Mreže činjenicom da svaki pojedinac prima od drugih korisnika Mreže mnogo više nego što bi ikada mogao dati. Lawrence Lessig objašnjava kako arhitektura Mreže¹⁶ osigurava pretpostavke za slobodan protok

¹⁵ Budući da ih financira država ili donacije, znanstvenici ne moraju svoj rad izravno pretvarati u robu za tržište. Umjesto toga rezultate istraživanja objavljuju na stručnim konferencijama i u akademskim časopisima. Kad budu citirani, postižu osobna priznanja, što povećava njihove izgleda za uspješnu karijeru unutar sveučilišnog sistema. Usprkos sve većoj komercijalizaciji, darivanje rezultata istraživanja ostaje najdjelotvornija metoda za rješavanje uobičajenih problema određene znanstvene struke. Vidjeti u: Barbrook, R. (2000): ‘Cyberkomunizam: Kako Amerikanci nadilaze kapitalizam u cyberspaceu’, U: *Šta, kako i za koga. Povodom 152. godišnjice Komunističkog manifesta*. Zagreb: Arkzin, 204.

¹⁶ Internet kao komunikacijski sustav je sastavljen iz tri međusobno povezana sloja: fizičkog, logičkog i sadržajnog. Na dnu, u fizičkom sloju, nalaze se žice koje povezuju računala i u ovom sloju u potpunosti vladaju vlasnički odnosi, nad njegovim upravljanjem potpunu kontrolu imaju njegovi vlasnici. Na fizički sloj se nastavlja logički sloj odnosno protokoli koji pokreću Mrežu. U srži ovakvog postava jeste otvoreno načelo oblikovanja rada Interneta (e2e komunikacija: end-to-end, od-kranje-točke-do-krajne-točke). Fundamentalno svojstvo oblikovanja Mreže na ovom principu uzima za temeljno načelo neutralnost među paketima koji se razmjenjuju (nesposobnost računala da razlikuju/diskriminiraju). Lessig primjećuje kako su arhitekta Interneta i World Wide Weba razumjele kako načelo ovakvog projektiranja njegovog logičkog sloja (da nikada nikome ne dopusti da odlučuje šta će biti dopušteno, a šta ne) u sebi nosi ideju izgradnje Mreže na principu javnog dobra (protokoli su projektirani za dijeljenje, a ne ekskluzivno korištenje; protokoli ohrabruju slobodan pristup i slobodno dijeljenje njezinih resursa). O ovome vidjeti šire u: Lessig, L. (2002): ‘The Architecture of Innovation’. 51 *Duke Law Journal* 1783. Dostupno na: www.law.duke.edu/pd/papers/lessig.pdf (pristupljeno:

informacija budući da nevlasnička, logička komponenta temeljnog internetskog protokola (TCP/IP) koji osigurava slobodnu mrežnu komunikaciju ne može biti kontrolirana od strane jednog subjekta, institucije, države: arhitekta Interneta su individualne slobode, neovisno mišljenje, dijeljenje i suradnju „ugradili“ u njegov kod kao temeljne vrijednosti (Lessig, 2002). Ono što se ovdje hoće posebno naglasiti jeste da je Mreža (odnosno otvoreni standard, slobodni protokol mrežne komunikacije) javno dobro, te da nema tržišne marke zvane ‘Internet’ koja sa sobom nosi skup pretpostavki o otvorenosti i ravnoteži.

Kultura prvih generacija kompjuterskih tehnologija (programeri, hakeri, sistem operateri, elektronički inženjeri) i korisnika Interneta oblikovana je utopijskim, komunitarijanskim i libertarijanskim idealima te je slobodna razmjena informacija utisnuta u tehnologiju i društvene vrijednosti kibernetskog prostora budući da jednom kada je informacija stavljena na Mrežu, cijena svake slijedeće kopije postaje gotovo ravna nuli.¹⁷ Divergencija različitih tehnologija na Mreži koja je potakla i omogućila nove oblike kulturne proizvodnje sada dolazi u direktan sukob sa tradicionalnim kulturnim industrijama koje pretvaranje intelektualnog rada u robu (komodifikacija, tržišno nadmetanje), kao i ekonomski problem njegovog umnožavanja, pragmatično pokušavaju riješiti pooštrenim zakonskim ograničavanjem odnosno cenzuriranjem slobodne diseminacije informacija i znanja rigidnim mehanizmima copyrighta.¹⁸ Otvorenost javnog dobra Interneta, kako tvrdi Lessig, hoće se ukloniti na razini budućnosti reguliranja „tehničkog koda“ komuniciranja o kojem ovise mogućnosti uključivanja/isključivanja

19.04.2008.).

¹⁷ Troškovi proizvodnje (reprodukcije) i distribucije informacija na Internetu su zanemarivi pa se zbog toga govori o digitalnoj informaciji kao novoj ekonomskoj kategoriji nulte granične cijene.

¹⁸ Treći, sadržajni sloj Interneta jeste kontroliran zakonima o intelektualnom vlasništvu (ideje i inovacije se kontroliraju patentnim pravom, dok se kontekst ili izražavanje ideja regulira zakonima o autorskom pravu.) Paradoksalno, ističe Lessig, upravo je arhitektura slobode otjelovljena u Internetu ono što autorsko pravo gura prema sve rigidnijoj funkciji tj. gotovo apsolutnoj kontroli sadržajnog sloja Mreže (prema najnovijim izmjenama zakona o autorskom pravu zaštita autorskog djela se proteže na čak 70 godina od smrti autora). Riječ je o monopolu nad znanjem koji zaustavlja, koči i onemogućava stvaralaštvo i kreativnost posredstvom Mreže i novih medijskih tehnologija proizvodnje sadržaja (RW) odnosno mehanizmu koji eksploatira nekonkurentne resurse poput informacija. CF. Ibidem.

pristupa, kao i diskreditiranja svakog drugačijeg viđenja umreženog društva (Lessig, 2002). Ipak, cilju apologeta digitalnog kapitalizma (koji se temelji na osiguravanju uvjeta za rast i razvoj interkorporacijskih poslovnih procesa) sada se supostavljaju demokratizirajući potencijali nove tehnologije koja putem Mreže gotovo sve oblike kulturne proizvodnje integrira i otvara prema hi-tech ekonomiji darivanja. *Copyleft*¹⁹ *commons* stoga postaje nezaobilazno mjesto istraživanja solidarnosti u digitalnom kontekstu, tranzicije u upravljanju resursima orijentirane ka zajednici koja generira novu paradigmu kreiranja i distribucije informacija, znanja i kulture.

¹⁹ Pojam copyleft se izvorno veže za razvoj slobodnog softvera koji je nastao kao razultat zajedničkog djelovanja programera da u kolaborativnom, ne vlasničkom modelu „proizvodnje među jednakima“ rezultate svoga rada učine otvorenim tj. slobodno dostupnim. Slobodni softver primarno određuje slobode korisnika da pokreću, presnimavaju, distribuiraju, proučavaju, mijenjaju i poboljšavaju izvorni softverski kod (za razliku od vlasničkih softvera čiji je izvorni kod zatvoren tj. poslovna tajna). Ovakav softver koristi licencu pod nazivom *copyleft* što je popularni naziv za Opću javnu licencu (*GPL - General Public Licence*) koja utvrđuje vlasništvo, identificira autora i dopušta upotrebu, (re)distribuciju originalnog digitalnog (softver, tekst, video u elektronskom obliku) ili fizičkog djela (štampani tekst). Copyleft licence osiguravaju da nijedan pojedinac ili entitet ne koristi ekskluzivna prava na prisvajanje rezultata kolaborativnog rada. Pored Opće javne licence, koja se uglavnom koristi za licenciranje softverskih aplikacija, copyleft koncept je našao široku primjenu u domenu različitih stvaralačkih sadržaja: muzika, fotografija, film, video, književnost, dizajn itd. Tako na primjer, licenca pod nazivom Creative Commons (CC), predstavlja rješenje za licenciranje autorskih djela kao javno dostupnih i otvorenih sadržaja. U današnjem okruženju, gdje su digitalne tehnologije za stvaranje i razmjenu široko dostupne, sve više autora, stvaratelja i znanstvenika želi da korisnici mogu slobodno – a da nisu pod stalnom prijetnjom kršenja autorskih prava – koristiti, prerađivati i razmjenjivati njihova djela. Creative Commons licenca upravo omogućava pravno iskazivanje volje autora da, za razliku od standardnog, restriktivnog autorskopravnog režima, mogu pridržati samo neka prava. Poput Opće javne licence za slobodni softver, Creative Commons licenca omogućava slobodno korištenje i distribuciju djela, te se ova nova društvena praksa mrežne proizvodnje slobodne kulture direktno dovodi u vezu sa ciljem proširivanja prostora slobodnog stvaralaštva, njegove razmjene i dostupnosti u javnoj domeni. Ovakvi modeli licenciranja, nastali kroz Pokret za slobodni softver, predstavljaju najvažnije institucionalne novine kako u kulturi, tako i ekonomiji. Vidjeti više u: Hibert, M. (2010): 'Kultura otvorenog koda: odgovor društvu znanja'. *Radovi*, XIV-XV, Sarajevo: Filozofski fakultet.

3.0 Paradigma zajedništva

Radikalna promjena komunikacijskih odnosa koju potiče Mreža, kao prvi moderni komunikacijski medij decentriranog karaktera, generira prijelaz sa industrijske informacijske ekonomije ka umreženoj (informacijskoj ekonomiji) koja dovodi u pitanje tradicionalnu kontrolu korištenja i transmisije informacija (Benkler, 2006). Mreža, kao novi globalni javni prostor izuzetno je obogaćen disperzijom individualne kreativnosti koja demokratizira socijalni diskurs. Prema Benkleru, ova nova pozicija odnosno mogućnost aktualizacije sloboda u umreženom okruženju tako osnažuje principe deliberativne demokracije novim kulturnim praksama koje dovode u pitanje starije, tradicionalne modele organizacije proizvodnje i potrošnje, odnosno političku ekonomiju informacijskog društva.

Otvarajuću prostor za netržišni, decentralizirani model proizvodnje, umrežena informacijska ekonomija ne samo da stvara mogućnosti za ohrabrivanje različitih načina organizacije proizvodnje i potrošnje već ujedno stvara realne pretpostavke da ljudi ostvare veći stepen kontrole nad svojim radom i proizvodnim odnosima. U tom svjetlu, političke vrijednosti liberalnih, demokratskih društava se dovode u direktnu vezu sa promišljanjem ideja slobodne kulture koju potiče komunikacija putem Interneta budući da različiti socijalni akteri sada počinju koristiti nove medije taktički: spram centara i hijerarhija moći u društvu aktualizirajući kreiranje tzv. mrežnih zajedničkih dobara tj. online commonsa. Kultura bez granica ili još direktnije kultura bez vlasništva, neodvojiva je od fenomena tzv. digitalnog zajedničkog dobra (*digital commons*) kao ključnog faktora potencijalne reorganizacije društvenih odnosa. Kako primjećuje Yochai Benkler decentralizirana proizvodnja informacija, znanja i kulture, odnosno „proizvodnja među jednakima temeljena na zajedničkom dobru“²⁰, ne događa se na periferiji naprednih ekonomija

²⁰ Kod Benklera se terminom *peer-to-peer* (p2p) karakterizira podskup praksi temeljenih na zajedničkom dobru. Najbolji primjer decentralizirane, horizontalne strukture participacije koja se ne utemeljuje na piramidalnim, hijerarhijskim raspodjelama funkcija pronalazimo u pokretu za slobodni softver (Free Software Movement – GNU/Linux). Idejni tvorac slobodnog softvera Richard Stallman naglašava četiri vrste sloboda koje slobodni softver garantira svojim korisnicima: a) sloboda pokretanja programa, u bilo koje svrhe. (sloboda 0); b) sloboda proučavanja rada programa, i prilagodbe istog vašim potrebama odnosno pristupi izvornom

već u samom njihovom centru. Nedvojbeno, korištenje Mreže značajno pomjera i transformira granice slobode tj. demokratskog diskursa što nije bio slučaj sa komercijalnim, kontroliranim, koncentriranim medijima dizajniranim za marketing, a ne pružanje mogućnosti individuama da otvaraju i grade vlastite prozore prema svijetu (Benkler, 2003). Pozicija koja omogućava korisnicima Mreže da postanu direktni sudionici kreiranja, proizvodnje kulture i znanja, bez obzira da li je u pitanju blog, prerađivanje sadržaja ili pisanje softvera, transcendiraju barijere koje su nekoć bile primarna granica razdvajanja „amatera“ i „profesionalaca“, „korisnika“ i „stvaratelja“.

Masivna i široko rasprostranjena dostupnost kulturnih sadržaja na Internetu suštinski mijenja načine na koje stvaramo, gledamo i koristimo kulturu zbog čega se doima apsolutno neophodnim analizirati, razumjeti i preispitati potencijale transformativne snage digitalne tehnologije u svjetlu demokratizacije proizvodnje i diseminacije kulture. Globalna, decentrirana i viralna priroda Mreže stvara novo društveno ozračje, novu koncepciju javnih prostora upućujući korisnike na nove oblike javne debate, autonomiju mišljenja, nove odnose pojedinaca sa složenim informacijskim okruženjem, pluralnost izvora informacija i znanja, te proizvodnju kroz suradničku i nezavisnu komunikacijsku platformu koju ne reguliraju niti koordiniraju tržišni odnosi. Okosnicu Benklerovog koncepta *commons based peer-to-peer* (P2P) proizvodnje predstavlja naglasak zajedništva suradničkih, proizvodnih napora koji nisu usidreni u asimetričnom isključivanju tipičnom za privatno vlasništvo.

Istraživanja konvencionalnih modela medijske mainstream produkcije koja su prethodila novim formama kulturne produkcije na Mreži pripremila su teren za bavljenje semiotičkom demokracijom

kodu (sloboda 1); c) sloboda distribuiranja presnimaka, da biste mogli pomoći svomu bližnjemu (sloboda 2); d) sloboda poboljšavanja programa i ustupanje tih unaprijeđenih verzija javnosti, za blagodat cijele zajednice (sloboda 3). Slobodni softver, nesumnjivo, predstavlja najbolji primjer strategija fluidnosti P2P kulture koja se generira, promovira i opstaje na zajedničkim naporima zajednice koja kroz ne vlasnički model i pristupačno licenciranje omogućava da se resursi slodobno koriste i razvijaju, dok se sa druge strane onemogućava njihova zloupotreba odnosno zatvaranje (npr. prisvajanjem resursa kroz patentne sustave). Vidjeti više u: Benkler, Y. (2006): *The Wealth of Networks: How social production transforms markets and freedom*. London: Yale University Press. Dostupno na: http://www.benkler.org/Benkler_Wealth_Of_Networks.pdf (pristupljeno: 18.05.2009.).

(*semiotic democracy*)²¹ odnosno ekonomijom dijeljenja (*gift economy*)²² kao direktnom izazovu korporativnim sistemima i autoritarnoj dominaciji. Ideja semiotičke demokracije opisuje proces u kome individue kolektivno, zajednički mijenjaju značenje kulturnih znakova, učestvuju u preoblikovanju odnosno transformiranju proizvoda kulture. Demokratski potencijal ovog pomjeranja postaje sve izazovniji kada se uzme u obzir dramatično povećan broj stvaratelja na Internetu koji izravno mogu participirati u proizvodnji kulture. Nove tehnike kulturne proizvodnje pokazuju značajne društvene i ekonomske pogodnosti koje su primjetne u smanjenju troškova proizvodnje, diseminacije, dosega i različitosti kulturne ponude na Mreži što značajno destabilizira masmedijsko okruženje u kome je značenje bilo centralizirano.²³

²¹ Ovaj termin je originalno kreirao John Fiske istražujući kontekst reinterpretacije televizijskih sadržaja od strane gledatelja kako bi ukazao na izvjesnost mogućnosti proizvodnje kulture drugačije od one čiji je smisao bio intendiran od strane televizijskih producenata, odnosno kako bi opisao opseg mogućnosti medija da dozvoli korisniku da participira u struktuiranju njegove poruke. Na osnovu ovih istraživanja kasnije je Michael Madow istraživao potencijale rekodiranja i iznovnog prerađivanja kulturnih dobara od strane korisnika (potrošača). Više pogledati u: Stark, E. 'Semiotic democracy and cultura transformation (or) the transformative power of semiotic democracy'. *Re-Public. Re-imagining democracy*. (Online magazine) . Dostupno na: <http://www.re-public.gr/en/?p=102> (pristupljeno: 17.06.2009.).

²² Ekonomija darivanja (*gift economy*) pretpostavlja nešto što se daje i uzima bez naplate, poput slobodnog (izvornog) koda. Ideja da reciprocitet proizilazi iz reciprociteta jeste suštinska odrednica mrežne komunikacije, a princip „dara“ podrazumijeva da su stvari koje se daruju neprocjenjive, odnosno toliko vrijedne da bi ih bilo nemoguće izmjeriti u smislu mogućnosti apstraktne generalizacije razmjene. Ekonomija darova na Internetu nastaje iz tehnološkog i društvenog napretka koji katalizira kapitalistička modernizacija. Cf. Barbrook, R. (2000): 'Cyberkomunizam: Kako Amerikanci nadilaze kapitalizam u cyberspaceu', U: *Šta, kako i za koga. Povodom 152. godišnjice Komunističkog manifesta*. Zagreb: Arkzin, 193-214.

²³ Posljedice masmedijske proizvodnje javnog diskursa (pasivizacija, kontrolirano oblikovanje mišljenja i jednostranost komunikacije) Benkler opisuje kao rezultat dugogodišnje vladavine komercijalizirane proizvodnje informacija koja se širila kroz geografske i društvene distributerske mreže, industrijski model informacijske ekonomije koji se temeljio na radiju, televiziji, a kasnije kablovskim i satelitskim komunikacijama. Pogledati u: Benkler, Y. (2006): *The Wealth of Networks: How social production transforms markets and freedom*. London: Yale University Press.

Otvaranje prostora za glasove svih onih koji ranije nisu mogli dobiti mogućnost pristupa javnosti sada se pojavljuje u vidu artikulacije nevlasničke proizvodnje i distribucije *user-generated* ²⁴ sadržaja kojima se pristupa kao zajedničkom dobru, a ne ekskluzivno privatnom dobru. Shodno tome, približavanje korisnika ekonomskom centru informacijske proizvodnje odnosno mogućnost kreiranja proizvoda semiotičke demokratije ukazuje kako ljudska kreativnost te njezini produkti ne moraju nužno potpadati pod tradicionalne uzuse tržišta, masmedijski oblikovane javne sfere.²⁵

Pluralnost javnosti se tako na Mreži nedvojbeno nameće kroz model kontra-javnosti (*counter-public*) koju predstavljaju sami korisnici Mreže kao alternativni vid mobilizacije glasova u obliku online demokracije koja izravno utječe na drugačije percipiranje temeljnih vrijednosti liberalno-demokratskih društava. Na taj način transgresivnost nove informacijsko-komunikacijske tehnologije posebice dolazi u sukob sa vlasničkom proizvodnjom koja se nastoji zaštititi sve rigidnijim režimom zaštite intelektualnog vlasništva budući da aktualizacija socijalnih potencijala umrežene komunikacije prijeti radikalnom destabiliziranju, kako pristupa informacijama i znanju, tako i njihovoj proizvodnji i rearanžiranju. Digitalna tehnologija i komunikacijske

²⁴ Revolucija Web 2.0. kao mreže *korisnički generiranog sadržaja*, ne samo da izokreće pojam javne sfere, već pretpostavlja da je kreiranje odnosa sa javnošću prijetnja građanskoj kulturi budući da u proizvodnji i diseminaciji informacija sada mogu jednako učestvovati, kako amateri, You-tube generacija, tako i profesionalci, tradicionalno specijalizirani za provjeravanje sadržaja, njihovu organizaciju i diseminaciju). S tim u vezi Keen izražava izuzetno oštru kritiku spram ekspanzije kulturalnih s(t)imulacija u decentriranoj globalnoj mreži multinacionalnog kapitalizma. Vidjeti više u: Keen, A. (2010): Kult amatera – kako blogovi, My Space, YouTube i ostali suvremeni mediji koje stvaraju korisnici, uništavaju našu ekonomiju, kulturu i vrijednosti. Zapešić: Fraktura.

²⁵ U svojoj kritici Habermasovog modela javne sfere Oskar Negt i Alexander Kluge podsjećaju kako je odvijek postojala ne jedna javna sfera, već različitost javnih sfera (*counter-public spheres*) od kojih svaka ukorijenjena u vlastitom iskustvu tek uzeta u cjelini može predstavljati životni kontekst različitih glasova pojedinaca. Negt i Kluge ovisnost Habermasovog modela javne sfere o razvoju buržoaskog, civilnog društva vide kao hegemonijski budući da ne uzima u obzir postojanje javnosti izvan idealizirane predodžbe o buržoaskoj, prosvijećenoj javnosti kao jedinom istinskom reprezentu javne sfere. Vidjeti u: Negt, O., Kluge, A. (1993): Public sphere and Experience. Toward an analysis of the bourgeois and proletarian public sphere. Minneapolis: University of Minnesota Press.

mreže kao platforme kulturalne revolucije koja počiva na konceptu semiotičke demokracije (tj. mogućnosti da korisnici Mreže proizvode i diseminiraju nova znanja i tako sudjeluju u globalnom javnom diskursu) stoga ukazuju kako je repolitizacija kulturne produkcije direktno povezana sa mogućnostima opstanka praksi slobodnog umrežavanja i djelovanja, kao i mehanizmima njihove buduće kodifikacije.

4.0 Komunikacijski kapitalizam

Kada se online sadržaji isključivo definiraju i promatraju kao privatna dobra njihova neautorizirana razmjena postaje predmet opće kriminalizacije subjekata komunikacije.²⁶ Insistiranje na sve strožem kažnjavanju neovlaštenog kopiranja i distribucije online sadržaja te podizanju digitalnih ograda oko digitalnih sadržaja dovodi do toga da se korisnici neprestano izlažu opasnosti da njihovo ponašanje u okruženju Interneta bude u sukobu sa zakonom.²⁷ Bez sumnje, privilegiranje

²⁶ Lincoln Dhalberg napominje kako princip poštene upotrebe (*fair use*), koji je u mnogim demokratskim društvima osiguravao javnu kritiku korištenjem intelektualnog vlasništva za satiru i javnu edukaciju, erodira podrivajući slobode građana da se uključe u kritičku komunikaciju. Opominjući kako je erozija principa *fair use*-a u Sjedinjenim Američkim Državama dosegla realitet u kome korporacije mogu iskorištavati zakone o intelektualnom vlasništvu kako bi ugušili online kritike njihovih operacija, Dhalberg upozorava da su patenti, žigovi, autorsko pravo, te anti-hakerski zakoni toliko rasprostranjeni u nacionalnim legislativama i međunarodnim sporazumima upravo iz razloga koji imaju za cilj osigurati status Interneta kao medija trgovine i distribucije privatne svojine. Vidjeti u: Dahlberg, L. (2004): 'Cyber-publics and the corporate control of online communication'. *The Public*, Vol. 11. Dostupno na: <http://www.javnost-thepublic.org/media/datoteke/dahlberg-3-2004-6.pdf> (pristupljeno: 12.04.2010.).

²⁷ Pogledamo li odredbe US 1998 Digital Millenium Copyright Act-a (DMCA) kao i njegovog evropskog ekvivalenta 2001 European Union Copyright Directive koji se nerjetko naziva i drakonskim zakonima budući da predstavljaju paradigmatički primjer regulative koja zabranjuje pisanje, prodaju i korištenje softvera koji omogućavaju zaobilazanje tehničkih prepreka pristupu sadržajima zaštićenim copyrightom. Riječ je o zakonu koji nositeljima autorskog prava omogućava da postavljaju tehničke mjere zaštite pristupa vlasničkim sadržajima kao i kontrolu ponašanja korisnika nakon što mu se omogući pristup. Proizvođači tehnologije čiji user-friendly softveri korisnicima omogućavaju različita systemska rješenja kojima se zaobilaze sigurnosne zapreke su tako direktno isključeni sa tržišta od strane velikih korporacija koje podižu tužbe protiv konkurentskih tvrtki koje korisnicima

slobodne trgovine nad slobodom govora ukazuje na dominaciju korporativnih interesa nad interesima javnosti.

Kontrola online komunikacije i razmjene sadržaja trenutno predstavlja najagresivniji način ograničavanja slobode govora tehnologijama upravljanja digitalnim pravima (tzv. *digital rights managment-DRM*).²⁸ Boyle napominje kako se na ovaj način iznevjerava „kulturna pogodba“ između autora i javnosti, čime javni interes biva potisnut pred interesom industrije sadržaja (*content industries*) budući da licence diktiraju jednostrane uvjete pod kojima je moguće pristupiti digitalnim sadržajima uz autoriziranje pokretanja krivične istrage protiv svakoga ko pokuša izbjeći ograničenja pristupa (Boyle, 2010). Drugim riječima, zakoni kojima se štiti informacijska svojina, licence, sistemi informacijske zaštite, međunarodni sporazumi, predstavljaju prijetnju da se ograniče slobode pristupa i korištenja online informacija za kritičku komunikaciju koja je nužna za promicanje kreativnosti te čini okosnicu jake demokratske kulture (Dhalberg, 2004). Smjer u kojem se kreće reguliranje kiberprostora od sfere komunikacijske akcije ka sferi robne razmjene i instrumentaliziranog djelovanja, tako pretvara internetsko okruženje u ekskluzivno potrošačko²⁹: informacijska ekonomija se

nude opcije za dekrpciju softverskih kodova. Nove zakonske odredbe imaju za cilj ograničiti demokratizirajuće djelovanje otvorene tehnologije Mreže koja se nastoji staviti pod kontrolu kako sve rigidnijim pravnim regulativama tako i tehničkom arhitekturom zaštite. Vidjeti više u: Boyle, J. (2010): *The Public Domain: Enclosing of the Commons of the Mind*. New Heaven, London: Yale University Press, 9. Dostupno na: www.thepublicdomain.org/download (pristupljeno: 10.01.2010.).

²⁸ Doktrina *fair use*a osigurava korištenje intelektualne svojine u cilju parodiranja, komentiranja, kritiziranja i, kako to tvrdi James Boyle, ozakonjenje „digitalnih brava“ odnosno „digitalne bodljikave žice“ putem tehnologija upravljanja digitalnim pravima (DRM) prevenira nekomercijalnu upotrebu autorski zaštićenih sadržaja, što paradoksalno govori u prilog činjenici da jednostavnije i jeftinije kopiranje koje omogućava današnja tehnologija primjenom novih zakona zapravo opstruira razmjenu informacija, koči kreativnost, obrazovnu i kulturnu dinamiku. Boyle objašnjava paradoks da dok u digitalnom okruženju cijena kopiranja i distribucije sadržaja opada režim zaštite intelektualnog vlasništva se pooštrava: „as copying costs approach zero, intellectual property rights must approach perfect control.“ (Boyle, 2010, 61). U konačnici je sve teža realizacija pravične upotrebe svojevrsna komunikacijska taksa. Cf. *Ibid.*, 9. Dostupno na: www.thepublicdomain.org/download (pristupljeno: 10.01.2010.).

²⁹ Medijske korporacije, nerijetko uz pomoć države, ulaze u sve agresivnije kampanje kriminalizacije praksi koje nužno korisnicima Interneta uopće ne moraju izgledati

temelji na prodaji i kupovini informacijskih resursa zbog čega su nužne političke odluke koje sve više otežavaju pristup informacijama, jer “bez mogućnosti da se ogradi intelektualno vlasništvo nije moguće imati informacijsko tržište koje predstavlja gorivo informacijske ekonomije”. (www. Doctorow, 2008).

Ipak, osnovni fizički kapital potreban za proizvodnju i distribuciju informacija, znanja i kulture sada je u rukama gotovo milijardu ljudi na planeti. U mitu o kraju povijesti (nadahnutom aktualnom retorikom progresa prema kojoj je nova društvena paradigma informacionalizma kao rezultat fuzije medija, kompjutera i telekomunikacija izbrisala ranije ideloške i ekonomske strukture industrijskog doba) razotkrivamo paradoks simboličkog poretka „društva znanja“. Status tehnologije u informacijskom društvu je prazna gesta, fantazma, ponuda koja je mišljena da bude odbačena³⁰.

kao protuzakonite. Na primjer novi zakoni o autorskom pravu idu čak toliko daleko da određuju kako će se i gdje se mogu koristiti kupljeni proizvodi. Prema pisanju Coryja Doctorowa, DRM tehnologije predstavljaju prijetnju vlasnicima računala ili drugih uređaja čineći od njih potencijalne mete zakonodavnog sistema. S tim u vezi problemi koji su sve prisutniji na Mreži tiču se disbalansa koji proizilazi iz sve rigidnijeg režima zaštite intelektualnog vlasništva, što je posebno izraženo kroz zakone koji izvlašćuju interese koje su kupci materijalnih, opipljivih vlasničkih proizvoda nekada legitimno polagali. Naime, DRM tehnologija stvara situaciju u kojoj se uređaji okreću protiv svojih vlasnika budući da ona ograničava više od kopiranja, ona ograničava raspon korištenja (npr. gledanje DVD-a u drugim zemljama, kopiranje muzičkih fajlova na plejerima drugih proizvođača itd.). Doctorow objašnjava kako se svaki kriptirani sadržaj prije ili kasnije može dešifrirati te je dovoljno da to učini samo jedna osoba pa da se putem Mreže jedna takva informacija učini dostupnom milijunima korisnika što u konačnici kriminalizira ne samo onoga koji dekriptira određeni sistem zaštite već potencijalno iznimno veliki broj onih koji nemaju apsolutno nikakve niti vješine, sposobnosti, niti namjere da nešto takvo učine – dovoljno je da se u neku od tražilica utipkaju određeni pojmovi koji će korisnike, bilo slučajno ili pak namjerno, dovesti do određene informacije za koju ne mogu pretpostaviti da je dobivena na nezakonit način. Vidjeti više u: Doctorow, C. (2008): Content. Selected essays on technology, creativity, copyright, and the future of the future. San Francisco: Tachyon Publications. Dostupno na: <http://craphound.com/content/download/> (pristupljeno 20. 08. 2009.).

³⁰ Slavoj Žižek objašnjava kako virtualni karakter „velikog Drugog“ (u kontekstu ovoga rada primjenjivo na status korporativne demokracije) kondenzira paradoks simboličkog poretka odnosno funkcionira kao prazna gesta: „ponuda čiji je status potpuno virtualan, jer je mišljena da bude odbijena“. O ovome vidjeti šire u: Žižek, S. ‘Sedam velova paranoje ili zašto paranojiku trebaju dva oca?’ Dostupno na:

Naime, tehnologija kojom se proizvodi informacijsko društvo, komodificirajući informaciju i komunikaciju, prestaje biti demokratizirajući medij budući da stigmatizacija filozofije otvorenosti (kriminalizacija novih tipova i oblika društvenih praksi na otvorenom Internetu odnosno kiberprostoru koji podstiče autonomne i individualne odluke o kolektivnim akcijama za zajedničko dobro) pokazuje kako je sloboda komunikacijske platforme Y generacije³¹ u opreci sa logikom tehno Kapitalizma odnosno politikama koje tradicionalne (kulturne, ekonomske) modele i institucionalne prakse premještaju u digitalni, mrežni kontekst (virtualnu stvarnost). Internet tako kao poligon društava i korporacija koje ekonomiju kasnog kapitalizma preslikavaju na prostor Mreže postaje mjesto potrošnje kulture tj. reindustrijalizacije i merkantilizacije informacija/znanja: Internet je postao sinonim za novu ekonomiju, Mreža se pokazala nesposobnom oduprijeti ekonomskim interesima, logici profita, a obećanje velike vrijednosti otvorenosti „kulturnog sadržaja“ je izostalo: „nova ekonomija je mješavina neoliberalnih državnih politika i poduzetničkih mitova u kojoj u potpunosti izostaje pojam ‘javnosti’.” (Lovnik, 2005, 256).

Ako je, kako to tvrdi Lovnik, ekonomija napala Mrežu, te se sama Mreža pretvorila u ekonomiju, onda optimistične vizije glede slobode i otvorenosti komunikacije u kiberprostoru bez radikalne repolitizacije ne mogu ponuditi realizaciju ideala socijalne pravde u kontekstu mrežne budućnosti „totalnog rada i totalne zabave.“ (Ibid., 267). Takozvani otvoreni i demokratski karakter Interneta je sa rastućom komercijalizacijom Mreže kulturu pretvorio u imovinu, jedan od najbrže rastućih resursa koje svijet trenutačno iskorištava: “u vladajućoj konzervativnoj definiciji kulturu se definira njezinom starošću i sposobnošću da se beskrajno reciklira i plasira kao ‘kulturna baština’.” (Ibid., 261).

Zbog toga se mrežno rekreiranje kulture i slobodno (nekomercijalno) dijeljenje te kreativnosti zasnovano na slobodama koje oživljava Internet, kao i posljedična eliminacija i modifikacija tradicionalnih

<http://vaseljena.blog.hr/2008/05/1624762046/slavoj-zizek-paranoja-i-sloboda.html> (pristupljeno 25.03.2011.).

³¹ Net generacija (Y generation) je, pojednostavljeno govoreći, zajednički naziv za generaciju kojoj su računala, mobilni telefoni, Internet, Web 2.0., sastavni dio života od rođenja.

tržišnih odnosa, u procesu digitalne tranzicije društva iskazuje upravo kao fantazma informacionalizma: prazna gesta, privid slobodnog izbora, mogućnost koju treba odbaciti. Univerzalna informatizacija kontrole³², uspostavljena i osigurana suvremenim informacijsko-komunikacijskim tehnologijama, razotkriva se preko nastojanja da se analogni model kulture (zasnovan na isključivoj kontroli kulturnih objekata) „preslika“ u radikalno izmijenjen, digitalni kontekst čija se, kibernetička realnost, snažno opire i suprotstavlja novomilenijskoj totalitarnoj praksi

³² Pozitivizam postindustrijske budućnosti odnosno ideološke osobnosti postindustrijalizma, prema riječima Richarda Barbrooka, treba tražiti u kanonskom tekstu imaginarne budućnosti *The Coming of Postindustrial Society* Daniela Bella, koju je inauguirala „uskrsla“ američka ljevica u vrijeme hladnoratovske podjele (tzv. Cold War Left). Objašnjavajući na koji način se Hladni rat institucionalizirao kroz znanost (znanstvena istraživanja), autor pojašnjava razloge iznimno velikih ulaganja u prirodne znanosti (tehnološka istraživanja u svrhu jačanja vojne nadmoći) i društvene znanosti (kako bi se teorijski utemeljila zamjena za *laissez-fair* liberalizam) za potrebe kreiranja „nove američke ideologije“ kojom se konačno trebalo razračunati (teorijski dekonstruirati i diskreditirati) sa marksizmom. Odbacivanje revolucionarnog duha među predstavnicima američke ljevice dovelo je do intenzivnog reinvestiranja u istraživanja alternativnih, suprotstavljenih teorija marksizmu. Prema Barbrookovom zapažanju, cilj društvenih znanosti u hladnoratovskoj Americi je napisati (stvoriti) nemarksistički kanon, kreirati metanarativ ekonomske povijesti: „ideologiju kraja ideologija“. Demokratsko, pluralno društvo blagostanja (*welfare fordism, affluent society*) postaje programom Cold War ljevice kojim se elaborira ispraznost (prevaziđenost) revolucionarne klasne borbe. Takva, nemarksistička „velika priča“ (grand narrative) je imala za cilj pokazati kako je američka sadašnjost, svjetska budućnost, Treći put modernizma utemeljen na: političkom konsenzusu, ekonomskom kompromisu i efikasnoj administraciji. Ova „sophisticirana, američka verzija historijskog materijalizma“, kako je naziva Barbrook, izum je američke elite okupljene zarad osmišljavanja nove imaginarne, svjetske budućnosti. Barbrook ističe kako se futuristička ideologija informacijskog društva (digitalno društvo) kreirala kako bi se remodelirao društveni sistem u cjelini upravo na kompjuterski posredovanoj komunikaciji. Za kreiranje postkapitalističke utopije, tehnološke fantazije je bilo potrebno učiniti svakodnevicom, te je McLuhanizam u rukama hladnoratovske ljevice postao „Treći put“: zamjena za Marxovu prognozu libertarijanskog komunizma tj. socijalizam bez opasnosti i prijetnji aktivizma radničke klase. Autor posebice ističe i naglašava kako se futuristička ideologija informacijskog društva (digitalno društvo) kreirala kako bi se remodelirao društveni sistem u cjelini upravo na kompjuterski posredovanoj komunikaciji. Vidjeti šire u: Barbrook, R. (2007): *Imaginary Futures. From Thinking Machines to the Global Village*. London: Pluto Press. Dostupno na: www.imaginaryfutures.net/imaginaryfutures.pdf (pristupljeno: 12.12.2010.).

korporativnog kapitalizma.³³

Šta se pak dešava ukoliko se virtualni karakter „velikog Drugog“³⁴ – Mreža - posmatra kao autonomna zona povezivanja, udruživanja, surađivanja, izbor kojeg se umrežena javnost ne želi odreći razumijevajući tehnološke potencijale decentralizacije, dehijerarhizacije, deterritorijalizacije, defragmentacije, fluidnosti identiteta, participativnosti? Što se događa, kada mrežni subjekti doista i prihvate ponudu novih medija, otvorenu gestu obećanja političke slobode te je strateški artikuliraju u obliku otpora spram tehno kapitalizma? Sudeći prema Žižeku, dešava se rasap privida (slobode) koji pripada važećem društvenom poretku, te se taj rasap, kiberutopistički govoreći, otjelovljuje u sintagmi digitalnog socijalizma tj. revolucionarne solidarnosti na Mreži.³⁵

³³ Na tragu Lacana i Žižeka, Jodi Dean sintagmom „komunikacijski kapitalizam“ opisuje rastakanje simboličkih normi od strane nove faze kapitalističkog sistema u kome komanda uživanja zapravo postaje permanentna komanda potrošnje novih proizvoda. Kritizirajući shvaćanje današnjeg decentraliziranog, umreženog društva, Deanova ukazuje kako se ispod površine upotrebe novih mrežnih komunikacijskih tehnologija, društvenog umrežavanja, participativnosti i širenja povezivanja posredstvom globalnih telekomunikacija krije izuzetno retrogradna pasivnost subjekata u odnosu na kapitalističko tržište, te da proliferacija i intenzifikacija komunikativnih mogućnosti ne povećava demokratičnost niti stepen otpora spram centara moći, već paradoksalno, rezultira postpolitičkom učvršćivanju komunikativnog kapitalizma. O ovome vidjeti u: Dean, J. (2005): ‘Communicative Capitalism: Circulation and the Foreclosure of Politics’, U: Ed. M. Boler (ed.) (2005): *Cultural Politics* 1.1, 51-74.

³⁴ Kako to ističe Žižek, virtualni karakter „velikog Drugog“ kondenzira paradoks simboličkog poretka, nudeći se kao prazna gesta, ponuda koja je mišljena da bude odbijena. Vidjeti u: Žižek, S. ‘Sedam velova paranoje ili zašto paranojiku trebaju dva oca?’ Dostupno na: <http://vaseljena.blog.hr/2008/05/1624762046/slavoj-zizek-paranoja-i-sloboda.html> (pristupljeno: 25.03.2011.).

³⁵ Kritičko promišljanje ovog fenomena tj. spoznaje kako u digitalnom društvu novi način proizvodnje i distribucije informacija, znanja i kulture dolazi u sukob sa dvije temeljne dogme buržoaskog društva (dogma o slobodi pojedinca i dogma o pravu na vlasništvo) Eben Moglen (profesor prava i povijesti pravnih znanosti na Univerzitetu Columbia) je iskazao u svom Komunističkom manifestu digitalnog doba (The dotCommunist Manifesto) 2003. godine kao svojevrsnom programskom dokumentu Pokreta za slobodni softver i slobodne informacije. Cf. Moglen, E. (2000): ‘Dotcommunistički Manifest’, U: *Šta, kako i za koga. Povodom 152. godišnjice Komunističkog manifesta*. Zagreb: Arkzin, 225-231.

5.0 Kiberkulturni nomadizam

Suvremeni informacijsko-komunikacijski i tehnoznanstveni društveni kontekst isprepleten je mrežama znakova koje uobličuju jedno sasvim novo doba. Procesi radikalnog decentriranja društvenog, ekonomskog i političkog ambijenta kojim autonomne individue udružuju svoj rad u kolaborativnu proizvodnju novog tipa kulture, novog tipa pismenosti, (a da nisu tehnomenadžerski upravljani „odozgo“, niti isključivo vođeni signalima tržišta) oslikavaju specifičnosti postmodernog stanja umreženosti.

Formiranjem nove socio-kulturne paradigme, koja otvara nove mogućnosti uključivanja u procese društvene proizvodnje (oslobađanjem stvaralačkih potencijala, kreativnosti na Mreži) stvaraju se pretpostavke za redistribuciju moći, zbog čega Eben Moglen ističe kako je riječ o novom kulturnom i političkom ambijentu 21. stoljeća (Moglen, 2000). Objašnjavajući kako je pojavom digitalne tehnologije “sustav masovne potrošačke proizvodnje, koji podupire masovna potrošačka kultura, iznjedrio nove društvene prilike iz kojih je izrasla nova struktura klasnih antagonizama” (Ibid., 226), potencijal obnove simboličkog poretka koju nudi otvorenost nove tehnologije, novih medija, tako postaje ujedno i poziv na radikalne političke akcije preispitivanja i preispisivanja globalno svjetskog poretka.

Kiberkomunizam, obilježen novim oblikom solidarnosti umrežene ekonomije koja destabilizira tradicionalnu, kapitalistički strukturiranu komunikaciju, uozbiljuje se participiranjem u interaktivnoj kulturi u kojoj potrošači istovremeno postaju i proizvođači informacija. Kako informacijom više ne upravljaju isključivo zakoni tržišta, najveći neprijatelj korporativizma tako postaju resursi kojima slobodno mogu upravljati ljudi. Stoga ne čudi kako se mogućnosti i prakse radikalnog obrtanja tradicionalnog modela (industrijske) informacijske ekonomije odnosno pokreti koji destabiliziraju i istiskuju centralizirane hijerarhije (tradicionalne pozicije moći) pokušavaju kontrolirati, a ne promovirati. Tako se postmodernističkom političkom diskursu (koji je zadobio svoje mjesto u znanstvenom teoretiziranju i konceptualiziranju aktualnih društvenih problema, prije svega, problematizirajući teorijsko polje kulture, medija i komunikacijskih tehnologija) sada otvorena logika umrežavanja nameće kao fundamentalna razdjelnica kiberkulturne

emancipacije.

Visoka svijest o mehanizmima i ulozi razmjene znanja, utkana u najranije koncepte kiberkulture, prvobitne diskusije o novim medijima i slobodi govora upućuje na pokret hakerske subkulture, prve korisnike računala i mreža, odnosno prve članove virtualnih zajednica koje su se razvijale krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina prošlog stoljeća.³⁶ U samom središtu virtualnosti koja obilježava digitalnu kulturu, kako ističe Horrocks, stoji zaboravljena McLuhanova misao da je korisnik sadržaj novih medija, drugim riječim, da upravo “korisnik postaje medij kroz kojeg Internet djeluje” (Horrocks, 2001, 58), te se stoga koncept kibersubkulture, osim visokog stupnja računalne izobrazbe, nedvojbeno treba promišljati kroz kritiku novomedijskog, tržišnog mainstreama, kao i vezu sa praksama kontrakturne borbe kao potpuno legitimnog načina dosezanja političko-ideoloških ciljeva. Otpor spram totalitarnih praksi digitalizma tj. tehno-znanstvene idejnosti koja stoji u sprezi sa državnim i transnacionalnim korporacijama, imanentno je povezan sa razvojem mrežnih tehnologija koje otvaraju nove mogućnosti proizvodnje, reprodukcije i razmjene digitalnih sadržaja. Široki društveni i kulturni pokret koji se direktno vezuje za suvremene informacijsko-komunikacijske tehnologije – *kiberkultura*³⁷ – veoma

³⁶ Zarad ispravnog razumijevanja koncepta kiberkulture neophodno se vratiti na njegove rane začetke tj. posmatrati ih u svjetlu prošlih socio-kulturnih formacija, posebice onih koje su u doba rađanja računalne tehnologije bile obilježene utopijskim narativom. Centralni diskurs kiberkulture, videne kao „nova budućnost“ informacijskog društva, nipošto ne treba miješati sa tehnokulturom zbog toga što se konotacije na cjelokupnu kulturu obilježenu tehnoznanstvenom idejnošću (kao izrazito obilježje tehnološkog oblika kulture koji nastaje kada kulturu mnogo više određuju znanost i tehnologija, potpomognute tržišnom ekonomijom, a manje religija, društvene vrijednosti, norme, etika i sl.) ne podudaraju sa njegovi subkulturnim narativom orijentiranim na potencijale tehnološkog kataliziranja društvenih promjena. Vidjeti šire u: Hawk, A. ‘Future Culture Manifesto’. *The Cyberpunk Project*. Dostupno na: http://project.cyberpunk.ru/idb/future_culture_manifesto.html (pristupljeno: 22. 09. 2009.).

³⁷ Pojam kiberkultura se pojavljuje i pod sinonimnim nazivima digitalna kultura, Internet kultura, virtualna kultura, kultura mreže, itd. Svi ovi termini ukazuju na neku od dominantnih karakteristika okruženja u kojem se odvijaju komunikacija i razmjena informacija, te na ulogu Interneta u generiranju pojedinca, njegovog/njezinog vremena i prostora. Šezdesetih godina prošlog stoljeća prvi put se pojavljuje pojam kiberkultura i referira se na ekskluzivnu upotrebu računara u znanstvene svrhe. Znatno kasnije, 1995. godine, kada je zabilježen početak masovne upotrebe

je često rabljen i izuzetno fleksibilno korišten termin kojem nerijetko nedostaje eksplicitno značenje.³⁸

Pregršt različitih fenomena koje povezujemo sa kiberkulturom uglavnom se povezuje sa konsekvencama kulturnih promjena u suvremenim društvima nastalih pojavom novih informacijsko-komunikacijskih tehnologija, njihovom širokom rasprostranjenosti i upotrebom iz čega proizilazi da pod pojmom kiberkulture podrazumijevamo iznimno širok spektar različitih socio-kulturnih praksi neizostavno povezanih sa istraživanjima teorije i prakse novih medijskih, digitalnih tehnologija, prije svega, Interneta. Iako provobitno rezerviran za elitu koja je posjedovala tehnološko znanje nužno za upotrebu računara, kiberkultura kao svojevrsan način razmišljanja o interakciji ljudi i digitalne tehnologije, omasovljuje se krajem prošlog stoljeća kreiranjem tzv. user friendly okruženja i intenziviranjem mrežnog komuniciranja. Polisemična priroda ovog pojma omogućava tematiziranje njezinih brojnih aspekata i karakteristika³⁹, međutim, bez razumijevanja značaja izmijenjene komunikacijske paradigme

World Wide Web-a, pojavljuje se i učestalije korištenje sintagmi sa prefiksom kiber poput: kiber identitet, kiber prostor i vrijeme, kiber zajednica, kiber umjetnost itd. O ovome šire vidjeti u: Nenić, I. (2004): 'Kultura sajber prostora'. *E-evolucija.*, Br. 5. Dostupno na: http://www.bos.rs/cepit/evolucija/html/5/sajberkultura.htm#_ftnref6 (pristupljeno: 22.09.2009.).

³⁸ Moglo bi se reći kako prefiks – *kiber / cyber* – upućuje na „kiber teme“ (npr. kibernetiku, računarstvo, digitalnu kulturu, kiborgizaciju ljudskog tijela) koje nedvojbeno uvijek sugeriraju izvjesno predviđanje budućnosti. Pojam kiberkultura je neologizam u kome prefiks kiber (*cyber*), dolazi od pojma kiberprostor (*cyberspace*). Termin kiberprostor je kovanica Williama Gibsona američkog pisca znanstvene fantastike u književnom podžanru pod nazivom kiberpunk. Krajem osamdesetih godina 20. stoljeća, kiberpunk je nastao kao spoj tekovina znanstvene fantastike sa predstavama o globaliziranom društvu, te predstavlja svojevrsnu futurističku metaforu društva izmijenjenog digitalnim tehnologijama. Ovaj pojam je postao integralni dio kiberkulturnog diskursa te je tako postao dijelom jezika novih teorija medija.

³⁹ Moguće je razlučiti, dakle, više značenja pojma kiberkulture kao novi i emergentni oblik kulture (jednu u nizu kultura, popularnu kulturu, kulturu kao manifestaciju vjerovanja i zakona zajednice - online zajednice), ali i govor o kulturi, diskurs produciran od strane njenih participanata, konzumenata i stvaralaca, „generator diskursa, veoma realno i vrlo zamišljano mjesto gde brojni interesi prisvajaju njezino porijeklo, mitove i buduće pravce razvoja.“ Šire vidjeti u: Silver, D. *Introducing Cyberculture*. Dostupno na: <http://ccs.usfca.edu/intro.asp> (pristupljeno: 13.08.2007.).

(koju su uspostavili otvoreni standardi povezivanja na Mreži) ključne emancipacijske karakteristike i vrijednosti „kulture otvorenosti“, „hakerske kulture“ veoma je lako previdjeti (ali također i stigmatizirati) upravo iz razloga što njezina radikalna otvorenost otjelovljuje političke stavove koji zadiru u postojeći, legalni sistem hipermedijskog, korporacijskog tržišnog sistema.

Kiberprostor, kao mjesto koje podstiče autonomne, individualne odluke o kolektivnim akcijama za zajedničko dobro, tako izravno uvjetuje istraživanje kiberaktivizama (neposrednosti i decentralizacije, kako pristupa, tako i proizvodnje i distribucije informacija, kulture, znanja) tj. njegovo principijelno suprotstavljanje barijerama kulturne transmisije koje sa neoliberalnim tendencijama privatizacije i komodifikacije ugrađuju u sustav elektronskog, potrošačkog „društva dozvola“.⁴⁰ Drugim riječima, artikulacija otpora spram novih eksploatorskih trendova, uvjetovana je detemporaliziranim i deteritorijaliziranim tokovima mrežnih informacija i komunikacija, zbog čega slobodna kultura postaje direktno suprotstavljena mainstream politikama informacijskog društva. „Nomadstvo znanja“ dinamikom i logikom interaktivnosti uspostavlja sveprisutnu napetost između Interneta kao otvorenog komunikacijskog prostora (dijeljenje, kooperativnost, suradnja, kolektivizam) i Interneta kao prostora reaktualizacije dominacije korporacijskih elita.⁴¹

⁴⁰ Lawrence Lesig, lider pokreta Creative Commons, priznati profesor prava pri Stanford Law School i osnivač Stanford Center for Internet and Society, autor je teorije kojom se hoće objasniti kako danas živimo u tzv. kulturi dozvola (permission culture). Lesig ističe da se Internet preobražava u skladu sa vladajućom ideologijom društva koja drži kako se „svijetom najbolje upravlja kada je podijeljen među privatnim vlasnicima.“ Putem zakona o intelektualnom vlasništvu se potiče i širi kontrola nad sadržajem, te se u sprezi prava i tehnologije ogleda promjena početne arhitekture Interneta kao otvorenog protokola za razmjenu elektronskog sadržaja. Šire vidjeti u: Lesig, L. ‘The architecture of innovation’. *Duke Law Journal* 51 (6). Digital Library of Commons. Dostupno na: <http://dlc.dlib.indiana.edu/archive/00002378> (pristupljeno: 15.01.2008.).

⁴¹ Kiberprostor tako postaje poprište informacijskog ratovanja čiju korelativnu i međupovezanu teritorijalnost možemo predstaviti kao procese deteritorijalizacije (orijentiranje ka proizvodnji entropije i promjene) i reteritorijalizacije (orijentirane ka rekodifikaciji dereguliranih tokova informacija.) Vidjeti više u: Wenninger, A. ‘Territory(ies) Internet – Deleuzian perspective on ownership and identity on the web’. *MIT5 (Media in Transition). Creativity, ownership and collaboration in the digital age*. International Conference, Massachusetts Institute of Technology (April, 27-29, 2007). Dostupno na: <http://web.mit.edu/comm-forum/mit5/papers/>

6.0 Haktivizam

Medijska propaganda kojom se figura hakera⁴² nastoji obesmisлити i negativno označiti kao kriminalna, potvrđuje kako je kontroliranje tehnologije u informacijskom društvu izraz opresivnosti sistema spram komunikacijskih sloboda i prava. Brian Still opisuje koncept haktivizma kao praksu društveno-političke akcije na Mreži (Still, 2005), te pojašnjavajući razloge negativne medijske stereotipizacije figure hakera kao kiberteroriste (povezivanje hakera sa anarhističkim pokretima i predstavljanje njihovog aktivizma kao prijetnje sigurnosti), pokušava pokazati i naglasiti da se kiberaktivistički ciljevi u javnosti nastoje prikazati potpuno drugačije od onoga na čemu se utemeljuje hakerski kredito: slobodno dijeljenje znanja.

Nedvojbena opredijeljenost da vlastitim stavovima i djelovanjem ukažu na odgovornost vlada kada su u pitanju političke, ekonomske i društvene nepravde haktivističko angažiranje u formi „elektroničke građanske neposlušnosti“⁴³ izravno je konceptualiziranje otpora u digitalnoj eri čiji je cilj da se online organiziranje i suradnja koordinira zarad prokazivanja korporativne i državne represivnosti. Proaktivno djelovanje na Mreži koje se u svojoj srži oslanja na duh hakerske etike tako direktno pokazuje da se pojam slobode u digitalnom okruženju primarno tiče slobode pristupa informacijama i informacijsko-

mit5_wenninger.pdf (pristupljeno: 28.02.2011.).

⁴² Jedna od učestalih pogrešnih predodžbi o hakerima jeste i ta da je njihovo djelovanje puki izraz želje za zabavom, netrpeljivost prema bilo kojoj vrsti autoriteta, te da su njihove motivacije rezultat revolta protiv svake vrste reda i organiziranosti. Da bi pojasnili i objelodanili svoje namjere haktivisti su prije deset godina, tačnije u julu 2001. godine objavili Deklaraciju haktivizma u kojoj se između ostalog navodi kako je njihova namjera istraživati načine i sredstva kojima se može zaobići državno sponzorirana cenzura na Interentu kao i implementirati tehnologije koje čine nasilje nad informacijskim pravima. *The Hactivismo Declaration*, dostupno na: <http://hactivismo.com/about/declarations/en.php> (pristupljeno: 12. 01. 2009.).

⁴³ Tendencije antikorporativnog djelovanja na Mreži pokazuju se kao alternativni vid djelovanja namjesto tradicionalnih uličnih akcija i prosvjeda. Svaki pokušaj da protivljenja monopolu nad informacijama može se u tom svjetlu smatrati oblikom elektronske građanske neposlušnosti kao vrsta otpora protiv ideološkog monolitizma, postojanja samo jedne istine. Vidjeti u: Still, B (2005): 'Hacking for a cause'. First Monday. Vol. 10., No. 9. Dostupno na: <http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/rt/printerFriendly/1274/1194> (pristupljeno: 30.1.2009.).

komunikacijskoj tehnologiji. Etos haktivizma, razvijen u periodu između pedesetih i šezdesetih godina prošlog stoljeća, kada je pristup računalima bio ograničen na uzak krug programera, autonomiju i osobni razvoj uzima za ključne elemente slobode.

U tom smislu, slobodno korištenje tehnologije na način koji može voditi kreiranju novog kulturnog prostora oslobođenog moći formalnih organizacija sa ideologijom kiberkulture dijeli opredijeljenost da se subverzivnim djelovanjem uz pomoć tehnologije ona označi kao ključno sredstvo jačanja javne sfere, razvoja demokracije i stvaranja novih oblika zajedništva (virtualnih zajednica). Artikuliranje političkih vrijednosti kiberkulturnog haktivizma je stoga vidljivo u kritičkoj refleksiji kako novih medija, tako i konteksta koji oblikuju. Naime, politička i socijalna odgovornost jesu među najvrednijim principima kojima je vođeno hakersko djelovanje, te se kako to pojašnjava Still, upravo tu mogu razgraničiti haktivisti od svih ostalih formi destruktivnog djelovanja na Mreži čije se konsekvence dovode u vezu sa hakerima (Still, 2005). Vođeni ciljem oslobođenja Interneta haktivisti u zaštiti prava na slobodu govora vide ključno strateško mjesto, te ukazuju na koliziju između zakona i etike digitalnog doba.⁴⁴ Objektivizacija nove etike u digitalnom okruženju koja se utemeljuje na paradigmi digitalnih dobara i rekonceptualizaciji javne sfere, kroz hakersku praksu poprima oblik društvene svjesnosti kojom se umrežena kultura nastoji osloboditi od starih stega i ograničenja. Kiberkultura kao politička praksa počiva na realizaciji novih oblika upotrebe informacija te je problematiziranje tradicionalnih, centraliziranih modela informacijske distribucije preduvjet za aktivno decentriranje svijesti o važnosti umrežavanja. Individualni, subjektivni nivo upotrebe digitalne tehnologije i korištenja informacija se tako iskazuje kao potpuno jedinstvena, drugačija vizura mogućnosti kreiranja narativa kulturnog prostora informacijskog

⁴⁴ Naime, zakon i etika su, prema Dafermosu, različite forme iste stvari: "Etika je kodirana svakodnevnom društvenom praksom i postupcima, dok su zakoni kodirani pravnom praksom i zakonski obvezujućim artefaktima." Građani se trebaju pridržavati zakona na osnovu onoga što zakon pretpostavlja kao društvenu predožbu o onome što treba biti dozvoljeno kao i onome što ne treba (biti dozvoljeno)." Cf. Dafermos, N. G. 'The critical delusion of the condition of digitisation or the prosecution of sharing and seduction'. *Proceedings of 21st Chaos Communication Congress* (Berlin, 2004.) Dostupno na: <http://berlin.ccc.de/~wetter/21C3/21C3-Proceedings-stable.pdf> (pristupljeno: 11.06.2011.).

društva.

Oslanjajući se na računala kao meta-medije za pohranjivanje, korištenje i distribuciju informacija koncept kiberkulture u svojoj manifestaciji i performativnosti izuzetno je heterogen. S tim u vezi je moguće identificirati četiri temeljna narativa kiberkulture (Macek, *Defining Cyberculture*): a) *tehnologija kao agent promjena* (kiberkulturni narativ koji ne daje nikakvu refleksiju u vezi sa promjenama već ih najavljuje, npr. McLuchanova baština); b) *tehnologija i sloboda/moć/osnaživanje* (ovaj narativ treba promatrati u vezi sa kontradiktornim stavovima koji dijele tehnoptimiste/tehnoutopiste od tehnopesimista/tehnodistopista); c) *tehnologija i formacija nove granice* (ovaj narativ ukazuje na pojavu simboličkog prostora, tzv. hiperrealnosti kao posljedice tehnološke implozije čovječanstva; d) *tehnologija i autentičnost* (ovaj narativ se primarno odnosi i tiče krize autentičnosti tj. upućuje na činjenicu nesigurnosti samog pojma istine u virtualnom okruženju).

Ipak, bez obzira o kojoj vrsti narativa govorili, u svakom od njih je moguće pronaći viđenje kiberkulture kao agenta društvenih i kulturnih promjena, jer je njihova povezanost sa političkom i ekonomskom ideologijom informacijsko-komunikacijskih tehnologija neodvojiva od kritičke refleksije. Stoga je postavljanje kritičke kiberkulture u okvir novih društvenih pokreta nužno vidjeti kao reakciju na centralizaciju i sveobuhvatnost naprednih kapitalističkih ekonomija. Nesumnjivo, kritička, haktivistička kiberkultura baštini karakter sličan onom koji je šezdesetih godina prošlog stoljeća obično povezivan sa socijalnim pokretima koji su bili izraz težnji pojedinaca i grupa da se radikalno preispituju sadržaji i oblici svakodnevnog života. Budući da nepostojanje koherentne ideologije kritičku kiberkulturu odvaja od totalitarizirajućih političkih programa, moglo bi se reći kako se prije radi o obećanju novosti u političkom polju, demokratskom sredstvu ili pak pokušaju iznalaženja mogućnosti za artikulaciju drugačije istine o karakteru komunikacije uopće.

Ovakvo kontrakturno suprotstavljanje korporativnim interesima, koje se oslanja na tehnologiju i nove medije kao sredstva širenja javne sfere kritičke komunikacije (za koju se drži da predstavlja srž demokracije) tako postaje baza repolitizacije odnosno novi oblik (umrežene) emancipacije. Uključivanjem, artikuliranjem i

problematiziranjem političkih pozicija na lokalnom, nacionalnom i internacionalnom nivou podstiče se globalna građanska participacija tj. osnažuju mogućnosti za stvaranje globalne kritičke javnosti.

Komunikacija tako postaje radikalno heterogena (posebice u odnosu na raniju dominaciju državno ili korporativno kontroliranih medija) pa se stoga borba za slobodu kiberprostora ujedno može sagledati i kao borba za očuvanje ideala demokracije. Ipak, smještanje jedne klase i njezine radne etike na univerzalno stanovište, kako to hakerska etika sugerira, ujedno nosi opasnost onesposobljavanja vlastite kritičke moći (Damjanović, *Izazovi i granice hakerske etike*) zbog čega se njezina provokativna i uzbudljiva geneza i aktualizacija ne bi smjela pretvoriti u puko promoviranje reakcionarnih ideja.

7.0 Zaključak

Nakon što razumijemo da nam postmodernizam sugerira „važnu promjenu ‘produktivnog’ društvenog poretka u potrošački usmjereno ‘reproduktivno’ društvo“, svako zanemarivanje ekonomskih praksi i institucionalnog funkcioniranja kasnog kapitalizma jeste zapravo jasan pokazatelj nerazumijevanja eksploatacijskih mehanizama kulturalizacije društvenih fenomena (Paić, 2005). Takav odnos vodi ka neupitnom podržavanju neoimperijalističke, globalne diktature kapitala, te se teorijski pristup informacijskom društvu ne može zamisliti bez kritičke teorije, posebice podsjećanja odnosno pozivanja na „ponavljanja lektire“ Frankfurtske škole teoretičara koja objašnjava kako se diskurs tehnologizacije koristi za perpetuiranje modernističkih pojmova informacije i kapitalističke logike potrošnje.

Naime, premda postmoderna, poststrukturalistička kritika univerzalizma (odbacujući pojmove esencije, utemeljenja, istine, jedinstva kao kategorije koje legitimiraju totalizirajuću dominaciju metanarativa) društvene strukture prokazuje kao socijalne konstrukcije,⁴⁵ aktualizaciju

⁴⁵ Postmodernističko suprotstavljanje esencijalizmu i univerzalizmu je prepreka pretpostavljanju društvenog sistema u kome je moguće dosegnuti univerzalno blagostanje za sve. Ovakav antiesencijalistički stav rezultira negativnim konceptom historije. Tvrdi kako je ljudska historija neprestano nizanje jedne dominacije za drugom, čime se izjednačavaju sve društvene okolnosti, Foucault esencijalizira ljudsku historiju kao neminovno dominantnu, te se njegova genealogija zapravo

postmodernog antiesencijalizma u perspektivama univerzalne ljudske determiniranosti (poput društvenosti, komunikacije, informacije) sada je moguće sagledati i iz perspektiva prema kojima bi budućnost mogli zamišljati kroz aktualizirani oblik digitalnog humanizma (Presner, 2010). Potencijali umrežene ekonomije koja potiče napredniji oblik kolektivnog djelovanja *rad-kao-dar* (Barbrook, 2000) pokazuje kako slobodna kultura ideju mrežnog zajedništva (kolaboracijski alati, društvene mreže, pokret za slobodni softver itd.) drži platformom za stvaranje novog oblika socijalizma tzv. digitalnog socijalizma kojim se promoviraju vrijednosti kolektivnog vlasništva. Ovaj *novi brend socijalizma*⁴⁶ tzv. *dot-communism*⁴⁷ ne temelji se na ideološkoj rigidnosti već na slobodnom opredjeljenju pojedinaca da svoju autonomiju putem Mreže ulažu u radnje koje podržavaju i podstiču slobodnu razmjenu informacija i znanja. Činjenica je da korisnici Mreže nerjetko imaju više koristi od zajedničkog rada, slobodno kolanje informacijskih darova podriva tržišno orijentirane modele e-trgovine, te zbog toga slobodi na Mreži ne bi trebalo učitavati stare političke navike povezivanja reakcionarnosti sa praksama staljinističkog komunizma.

Ideja univerzalne jednakosti na Mreži počiva na masovnim društvenim, kulturnim, ekonomskim i političkim transformacijama

iskazuje kao nemogućnost ostvarivanja ljudskog i društvenog napretka, blagostanja i jednakost za sve. Cf. Fuchs, C., Sandoval, M. 'Positivism, Postmodernism, or Critical Theory? A Case Study of Communications Students' Understanding of Criticism.' *Journal For Critical Education Policy Studies* Vol. 6. No. 2., 112-141. Dostupno na: <http://www.jceps.com/PDFs/6-2-07.pdf> (pristupljeno: 18.12. 2010.).

⁴⁶Kevin Kelly pojašnjava kako je digitalni socijalizam koji operira u carstvu tehnološke kulture u potpunosti integriran u globalnu ekonomiju umreženog društva, te predstavlja decentralizaciju u njezinom najekstremnijem obliku: „umjesto okupljanja na zajedničkim posjedima, zajednica se okuplja u zajedničkim svjetovima; umjesto državnih fabrika, ljudi se okupljaju oko virtualnih desktop-fabrika; umjesto dijeljenja kramp i lopata, dijele se mrežne aplikacije, skripte i programska sučelja; umjesto nacionalne produkcije, pojavljuje se peer-to-peer razmjena itd.“ Vidjeti u: Kelly, K. (2009): 'The New Socialism: Global Collectivist Society is Coming Online'. *Wired Magazine*. Dostupno na: http://www.wired.com/culture/culturereviews/magazine/17-06/nep_newsocialism (pristupljeno: 15.08.2009.).

⁴⁷Sintagmu je krajem devedesetih godina prošlog stoljeća osmislio američki pjesnik i politički aktivist John Perry Barlow (nekadašnji član hippy benda Grateful Dead), a pod terminom 'dot-communism' je podrazumijevao „radnu snagu u potpunosti sastavljenu od slobodnih agenata“ odnosno političku sferu koju označava tehnološka infrastruktura i odsustvo vlasništva.

koje potiče nova organizacijska paradigma koja podriva temeljnu modernističku premisu: *ekonomski razvoj bez društvenog napretka* (Barbrook, 2000). Iz tog razloga bi fatalistički determinizam „kraja ideologija“, „kraja povijesti“ trebalo odbaciti upravo iz pozicija o kojima nas poučavaju postmodernisti, da opresija ima različite oblike i obuhvata različite kontekste u kojima potlačene individue i grupe stoje u kontradiktornoj opreci jedni spram drugih: istina je fragmentirana i partikularizirana, a njezini dijelovi su međusobno povezani, što znači kako potlačeni pojedinci i grupe dijele zajednički interes da se konfrontiraju sa globalnim sistemom kontrole (kontekstualiziranom kroz različite forme) ne napuštajući svoje legitimne, specifične razlike i interese. Dekonstrukcija tehnološke racionalnosti, dakle, sugerira važnost odbijanja instrumentalizacije vulgarnedijalektike odnosa između smisla znanja kao univerzalne ‘vrijednosti’ zapadnjačke civilizacije i njegova svođenja na robu razmjenjivu na tržištu prema načelima uporabljivosti i korisnosti. „Postmoderno stanje je implicitna kritika teorijskog konzervativizma tradicionalnoga pristupa humanističkih znanosti i obrana samih humanističkih znanosti od ‘terora’ tehnološkog znanstvenog diskursa univerzalne pragmatike znanja“ (www. Fuchs; Sandoval, 2008).

Drugim riječima, Marcuseova teza o sprezi znanstvenog i tehnološkog progressa zarad instrumentalizacije i dominacije (njihovog političkog, ekonomskog i društvenog institucionaliziranja opetovanog kao „druga moderna“) danas obilježena paradigmom globalnosti, upozorava nas kako ekonomski, digitalni totalitarizam obično pozitivno označen kao „društvo znanja“ jeste izvorna prijetnja realizaciji društvenih ciljeva i vrijednosti (otvoreno društvo, jednakopravnost pristupa informacijama, premoštavanje digitalnog jaza). Upravo zbog toga „postmoderno“ analiziranje i istraživanje fenomena informacijskog društva mora biti uvjetovano kritičkom teorijom tj. aspektima klasne i ekonomske eksploatacije. Istraživanje paradigme umreženosti, *open commonsa*, utoliko više predstavlja proširenje tradicionalnog humanističkog djelokruga ka radikalno drugačijem rekonceptualiziranju odnosa znanja, kulture, tehnologije, politike i društva uopće.

Aktualiziranje novih oblika organizacije i razmjene znanja u virtualnom okruženju koje “ne discipliniraju sadašnjost već ostaju otvorene i fleksibilne” (Barbrook, 2008, 224) kao i njihovo kritičko-

teorijsko objedinjavanje tako sugeriraju važnost osvještavanja da se tek uz defetišiziranje „društva znanja“ istinski može promišljati „neupitnost“ linearnog toka povijesti. Mreža je alat, a ne tehnologija iskupljenja zbog čega se prakse kontrakturnog antagoniziranja spram logike tehno-znanstvenosti (globalne informacijske politike koja informaciju i znanje tretira kao ono čime se može i treba isključivo menadžerski upravljati) trebaju oduprijeti iskušenju ponavljanja povijesnog nasilja univerzalizacije.

S druge strane, bez denunciranja tehnološkog fetišizma nove generacije, suprotstavljanje nakanama multinacionalnog korporativizma (koji disperzirajući logiku moći izvan granica moderne vlasti određuje parametre budućeg „napretka“) kako to napominje Morozov, digitalne će pobunjenike pretvoriti u digitalne zarobljenike čiji će se građanski aktivizam pretvoriti u puki kiberhedonizam (Morozov, 2011).

Otvaranje Facebook profila, postavljanje video radova na YouTube, udvajanje identiteta u virtualnom okruženju Second Lifea, ili participiranje u demokratizaciji pod zastavom „iPod liberalizma“,⁴⁸ savršeno je oruđe teleinformatijske kontrole zbog čega je tematiziranje ujedinjenog zajedništva u duhu digitalnog humanizma, uz širenje svijesti o izranjanju nove klase samosvjesnog „infoproleterijata“ (čije nas prešućene prakse poput copylefta, slobodnog softvera, open commonsa, pod uvjetom da im pristupimo bez predrasuda, oslobađaju prisila konzumiranja vektorijalne, tehnokapitalističke budućnosti) iznimno važno za svako buduće tematiziranje fenomena postmoderne informacionalizacije.

⁴⁸ Ovom kovanicom Morozov kritizira pretpostavku da tehnološke inovacije uvijek bezuvjetno promoviraju slobodu. Vidjeti u: Morozov, E. (2009): 'How the Net aids dictatorships'. *TEDtalks*. (TEDGlobal, July, 2009). Dostupno na: http://www.ted.com/talks/evgeny_morozov_is_the_internet_what_orwell_feared.html (pristupljeno:8.4.2011.).

BIBLIOGRAFIJA

1. Barbrook, R (2007): *Imaginary Futures. From Thinking Machines to the Global Village*. London: Pluto Press. Dostupno na: www.imaginaryfutures.net/imaginaryfutures.pdf (pristupljeno: 12.12.2010.).
2. Barbrook, R. (2000):. 'Cyberkomunizam: Kako Amerikanci nadilaze kapitalizam u cyberspaceu'. (Cyber-Communism: How the Americans are Superseding Capitalism in Cyberspace), U: *Šta, kako i za koga. Povodom 152. Godišnjice Komunističkog manifesta. (What, How and for Whom. Regarding the 152nd anniversary of the Communist Manifesto)*. Zagreb: Arkzin, 203.
3. Benkler, Y. (2006): *The Wealth of Networks: How social production transforms markets and freedom*. London: Yale University Press. Dostupno na: http://www.benkler.org/Benkler_Wealth_Of_Networks.pdf (pristupljeno: 18.05.2009).
4. Benkler, Y. (2003): 'Freedom in the commons: towards a political economy of information'. *Duke Law Journal* Vol. 52:1245. Dostupno na: <http://www.asc.upenn.edu/usr/ogandy/c734%20resources/benkler%20freedom%20commons.pdf> (pristupljeno: 05.06.2010.).
5. Bollier, D., Watts, T. (2002): *Saving the Information Commons: A New Public Interest Agenda in Digital Media*. Washington, DC: New American Foundation and Public Knowledge.
6. Boyle, J. (2010): *The Public Domain: Enclosing of the Commons of the Mind*. New Heaven, London: Yale University Press. Dostupno na: www.thepublicdomain.org/download (pristupljeno: 10.01.2010.).
7. Castells, M. (2000): *Uspón umreženog društva (The Rise of the Network Society)*. Zagreb: Golden marketing.
8. Castells, M. (2002): 'Informacionalizam i umreženo društvo' (Informationalism and the Network Society), U: P. Himanen (2002): *Hakerska etika i duh informacijskog doba (Hacker ethic and the Spirit of the Information Age)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

9. Dahlberg, L. (2004): 'Cyber-publics and the corporate control of online communication'. *The Public*, Vol. 11. Dostupno na: <http://www.javnost-thepublic.org/media/datoteke/dahlberg-3-2004-6.pdf> (pristupljeno: 12.04.2010.).
10. Dafermos, N. G.. 'The critical delusion of the condition of digitisation or the prosecution of sharing and seduction'. *Proceedings of 21st Chaos Communication Congress* (Berlin, 2004.) Dostupno na: <http://berlin.ccc.de/~wetter/21C3/21C3-Proceedings-stable.pdf> (pristupljeno: 11.06.2011.).
11. Damjanović, S. 'Izazovi i granice hakerske etike' (Challenges and Boundaries of Hacker Ethic). *Filozofija.info* Dostupno na: http://www.filozofijainfo.com/prikazi/damjanovic_hacker1.htm (pristupljeno: 14. 05. 2011.).
12. Dean, J. (2005): 'Communicative Capitalism: Circulation and the Foreclosure of Politics'. Ed. Megan Boler. *Cultural Politics* 1.1 (ed. Boler, M.), 51-74.
13. Doctorow, C. (2008): *Content*. Selected essays on technology, creativity, copyright, and the future of the future. San Francisco: Tachyon Publications. Dostupno na: <http://craphound.com/content/download/> (pristupljeno: 20. 08. 2009.).
14. Fuchs, C., Sandoval, M. (2008):. 'Positivism, Postmodernism, or Critical Theory? A Case Study of Communications Students' Understanding of Criticism'. *Journal For Critical Education Policy Studies*, Vol. 6./No. 2., 112-141. Dostupno na: <http://www.jceps.com/PDFs/6-2-07.pdf> (pristupljeno:18.12. 2010.).
15. Hardt, M., Negri, A. (2003): Imperij (Imperium). Zagreb: Arkzin i Multimedijalni institut.
16. Hawk, A. 'Future Culture Manifesto'. *The Cyberpunk Project*. Dostupno na: http://project.cyberpunk.ru/idb/future_culture_manifesto.html (pristupljeno: 22. 09. 2009.).
17. Hibert, M. (2010): 'Kultura otvorenog koda: odgovor društvu znanja'

- (The Culture of the Open Code: An Answer to a Knowledge Based Society). *Radovi*, Knj. XIV-XV. Sarajevo: Filozofski fakultet.
18. Himanen, P. (2002): *Hakerska etika i duh informacijskog doba* (The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
 19. Horrocks, C.(2001): *Marshall McLuhan i virtualnost* (Marshall McLuhan and the virtuality). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
 20. Jovanović, B. (2008): *Digitalna despotija* (A Digital Despotism). Podgorica: Plima i Nova knjiga.
 21. Keen, A. (2010): *Kult amatera – kako blogovi, My Space, YouTube i ostali suvremeni mediji koje stvaraju korisnici, uništavaju našu ekonomiju, kulturu i vrijednosti* (The Cult of the Amateur: How Today's Internet is Killing Our Culture). Zaprješić: Fraktura.
 22. Kelly, Kevin (2009): 'The New Socialism: Global Collectivist Society is Coming Online'. *Wired Magazine*. Dostupno na: http://www.wired.com/culture/culturereviews/magazine/17-06/nep_newsocialism (pristupljeno: 15.08.2009.).
 23. Lessig, L. (2002): 'The Architecture of Innovation'. 51 *Duke Law Journal* 1783. Dostupno na: www.law.duke.edu/pd/papers/lessig.pdf (pristupljeno: 19.04.2008.).
 24. Lovnik, G. (2002): *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 309.
 25. Lyotard, J.-F. (1988): *Postmoderno stanje* (The Postmodern Condition: A Report on Knowledge). Novi sad: Bratstvo-jedinstvo.
 26. Macek, J. *Defining cyberculture*. Dostupno na: http://macek.czechian.net/defining_cyberculture.htm (pristupljeno: 23.04.2011.).
 27. McKenzie, W.(2004): *A Hacker Manifesto*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Dostupno na: www.red-tape.info/Images/mckenzie_wark_HackerManifesto%20copy.pdf (pristupljeno:

18.07.2009.).

28. Moglen, E. (2000): 'Dotcommunistički Manifest' (The DotCommunist Manifesto), U: *Šta, kako i za koga. Povodom 152. godišnjice Komunističkog manifesta (What, How and for Whom. Regarding the 152nd anniversary of the Communist Manifesto)*, Zagreb: Arkzin, 225-231.
29. Morozov, E. (2009): 'How the Net aids dictatorships'. *TEDtalks*. Dostupno na: http://www.ted.com/talks/evgeny_morozov_is_the_internet_what_orwell_feared.html (pristupljeno: 8.4.2011.).
30. Morozov, E. (2011): *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*. New York: Public Affairs.
31. Negt, O., Kluge, A. (1993): *Public sphere and Experience. Toward an analysis of the bourgeois and proleterian public sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
32. Nenić, I. (2004): 'Kultura sajeber prostora' (The Culture of Cyberspace). *E-volucija*. Br. 5. Dostupno na: http://www.bos.rs/cepit/evolucija/html/5/sajberkultura.htm#_ftnref6 (pristupljeno: 22.09. 2009.).
33. Ostrom, E. (ed. et al.) (2002): *The Drama of the Commons*. Washington, DC: National Academy Press.
34. Paić, Ž. (2005): *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija (The Politics of Identity: Culture as a New Ideology)*. Zagreb: Antibarbarus.
35. Prensky, M. (2001): 'Digital Natives, Digital Immigrants'. *On the Horizon*. Vol. 9/No. 5. MCB University Press.
36. Presner, T. (2010): 'Digital Humanities 2.0.: A Report on Knowledge'. *Connexions*. Dostupno na: <http://cnx.org/content/m34246/1.6/> (pristupljeno: 15.03.2011.).
37. Silver, D. *Introducing Cyberculture*. Dostupno na: <http://rccs.usfca>.

- edu/intro.asp (pristupljeno: 13.08.2007.)
38. Stark, E. 'Semiotic democracy and cultura transformation (or) the transformative power of semiotic democracy'. *Re-Public. Re-imagining democracy*. (Online magazine). Dostupno na: <http://www.re-public.gr/en/?p=102> (pristupljeno: 17.06.2009.).
39. Still, B.(2005): 'Hacking for a cause'. *First Monday*. Vol. 10./No. 9. Dostupno na: <http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/rt/printerFriendly/1274/1194> (pristupljeno: 30.1.2009.).
40. The Hacktivism Declaration. Dostupno na: <http://hacktivism.com/about/declarations/en.php> (pristupljeno: 12. 01. 2009.).
41. Varnelis, K.(2010): 'The meaning of network culture'. *Eurozine* (jan. 2010). Dostupno na: <http://www.eurozine.com/articles/2010-01-14-varnelis-en.html> (pristupljeno: 21.1.2011.).
42. Wenninger, A. 'Territory(ies) Internet – Deleuzian perspective on ownership and identity on the web'. *MIT5 (Media in Transition). Creativity, ownership and collaboration in the digital age*. International Conference, Massachusetts Institute of Technology (April, 27-29, 2007). Dostupno na: http://web.mit.edu/comm-forum/mit5/papers/mit5_wenninger.pdf (pristupljeno: 28.02.2011.).
43. Žižek, S. 'Sedam velova paranoje ili zašto paranoiku trebaju dva oca?' (The Seven Veils of Paranoia, or, Why Does the Paranoic Need Two Fathers?'). Dostupno na: <http://vaseljena.blog.hr/2008/05/1624762046/slavoj-zizek.html> (pristupljeno: 25.03.2011.).



TERORIZAM IZMEĐU SLIJEPE MRŽNJE I IDEOLOGIJE U NADEEM ASLAMOVOM ROMANU *THE WASTED VIGIL*

Faruk BAJRAKTAREVIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: faruk.ba@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu razmatram roman kao posebnu mješavinu fikcije i historije koji nudi odgovore vezane za sovjetske i američke imperijalne ambicije i ulogu koju su one odigrale u stvaranju Afganistana kao svojevrstne livnice ideja u kojima je ukorijenjena trauma novog stoljeća kao i mjesto preispitivanja zadatih granica među identitetima, što je posljedica susreta i razmjena koje su proizašle iz ovakvih ambicija. U obilju propagandnih napisa koji su u periodu poslije napada 11. septembra 2001. pokušali razumjeti terorizam kroz prizmu suštinske razlike između 'nas' i 'drugog' putem (ponovnog) uspostavljanja hijerarhijske dihotomije, treći roman Nadeema Aslama *The Wasted Vigil* (Protračeno bdjenje) treba cijeniti kao važan književni doprinos pokušajima razumijevanja islamskog fundamentalizma i terorizma unutar zanemarivanih historijskih i političkih uslova koji su ih definisali.

Ključne riječi: Nadeem Aslam, *The Wasted Vigil*, Afganistan, terorizam, rat, mržnja

TERRORISM BETWEEN BLIND HATRED AND IDEOLOGY IN NADEEM ASLAM'S *THE WASTED VIGIL*

In this paper I discuss the novel as a specific mixture of story and history offering a number of answers to the questions pertaining to the Soviet and American imperialist ambitions and the role they have played in making Afghanistan a foundry of ideas in which the greatest trauma of the new millennium is thought to be rooted as well as a site of challenging fixed identity boundaries, a consequence of encounters and exchanges these ambitions have made possible. In a plethora of propagandist writings, whose primary aim was to create a distance between 'us' and 'the other' by means of (re)establishing essentialist binaries, Nadeem Aslam's third novel *The Wasted Vigil* (2008) needs to be appreciated as a significant literary contribution to the attempts at understanding Islamic terrorism and all too ignored historical and political conditions that have defined it.

Key words: Nadeem Aslam, *The Wasted Vigil*, Afghanistan, terrorism, war, hatred

1.0 Uvod

Deset godina nakon njihovog odigravanja, napadi od 11. septembra 2001. godine do te mjere su urezani u naše pamćenje i prisutni u promišljanju mnogih aspekata međunarodnih odnosa u sadašnjosti, da je pisati bilo šta o njima gotovo izlišno. Ova fascinacija ukorijenjena je ne toliko u nespornim tragičnim dimenzijama ovih događaja, jer svjedoci smo da su ratovi koje je pokrenuo 11. septembar odnijeli daleko veći broj jednako nevinih ljudskih žrtava, koliko u njegovom simboličnom značaju pošto je napad na Ameriku značio kraj prekratkog sna o kraju historije i početku američkog sna o apsolutnoj superiornosti i neranjivosti. Na historijskoj sceni se pojavio novi igrač čijom je pojavom nanovo pokrenuta historijska dijalektika. Novi drugi je na krajnje spektakularan način pokazao da je spreman Ameriku udariti na njenom tlu, jasno ukazati na pomalo paradoksalnu činjenicu da je “tehnologija što ju je proizveo globalni kapitalizam ujedno i tehnologija koja može pogoditi u srce” (Sivanandan, 2004, 171), ali i nepredvidivošću mjesta i vremena svog narednog udara postati dio svakodnevnog straha koji će, pokazalo se, generisati stanje opće histerije. U trenutcima nakon napada, ističu Sardar i Davies u svojoj knjizi *Zašto ljudi mrze Ameriku?*, bilo je jasno ko su počinioci napada¹, ali razumjeti njihovu mržnju, njene korjene, a time se eventualno pripremiti za naredni udarac američkoj i cjelokupnoj zapadnoj javnosti nije pošlo za rukom ni deset godina nakon napada. Muslimanski drugi, iako već nekoliko decenija dio medijskog imaginarija Amerike i Zapada², u periodu kada se je proglašavao kraj historije i trijumf kapitalizma, bio je nepoznanica iz prostog razloga jer je, kako ističe Talal Asad, bio odsutan iz historijskog narativa³, što je uveliko uvjetovalo zapadnjačku sposobnost da razumije poruku koju odašilje terorizam sa islamskim predznakom.

Traganje za odgovorima obilježilo je dobar dio akademskog diskursa i kulturne produkcije u posljednjih deset godina. U svjetlu kulturne traume, književnost po riječima Philipa Tewa “pokazuje traumatološke

¹ Cf. Sardar, Z., Davies, M. W. (2003): *Zašto ljudi mrze Ameriku?* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 40.

² Cf. Said, E. W. (1997): *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World.* London: Vintage, 27.

³ Cf. Asad, T. (2007): *The Wasted Vigil.* London: Faber and Faber Ltd, 8.

radije negopostmodernističke tendencije, odričući se postmodernističkog odbacivanja sigurnosti i značenja, i dekonstruktivističke disolucije identiteta, (jer, po Tewu - F.B.), traumatološko naglašava konkretne historijske uslove i izražava implicitno ili eksplicitno svijest o radikalnim izazovima sa kojima se istovremeno suočavaju lični identiteti i društveni poredak” (Tew, 2007, 190).⁴ Razumijevanje pomenutih izazova direktno je uslovljeno spoznajom njihovog izvora, što je u ovom kontekstu počinitelj terorističkih napada za kojega se vezuju pitanja o identitetu i razlozima zbog kojih je odlučio nasilno se okomiti na SAD, kao i o načinima budućeg suočavanja s njim, uzvraćanja zadatog udarca, ali i prevencije budućih sličnih trauma. Treći roman Nadeema Aslama *The Wasted Vigil* (2008) jeste primjer tendencije u književnosti da pruži odgovore vezane za traumatičnu prvu deceniju 21. stoljeća. Kao dio korpusa djela različitih žanrova - koji za cilj imaju ponuditi razumijevanje fundamentalizma i terorizma kao traume novog stoljeća kroz preispitivanje dominantnih praksi reprezentacije islamskog militantnog fundamentalizma iz pozicije autoritativnog zapadnog posmatrača, među kojima su djela Roryja Stewarta, Asne Seierstad, Khaled Hosseinija i Yasmine Khadra⁵, Aslamov roman predstavlja pokušaj prevladavanja zapadnjačke miopije i disleksije⁶ kroz stvaranje kontranarativa neoorijentalističkom stereotipiziranju i dehumaniziranju Afganistana kao prve žrtve američkog ‘rata protiv terora’.

Aslamov roman jeste i najveće dostignuće u gore pomenutom korpusu kontranarativa, jer ne upada u zamku normiranja Zapada kao izvora znanja, što je slučaj sa Stewartom ili Sierstadovom (McClennen, 2009), ili kulturalističke interpretacije fundamentalizma u koju upada Hosseini (Ibidem). Aslamov roman, međutim, prevazilazi većinu gore pomenutih nedostataka, spajajući likove-predstavnike ključnih igrača u razvoju historije Afganistana, ukazuje da se tek njihovim spajanjem može stvoriti šira i sveobuhvatnija slika historijske i društvene kompleksnosti današnjeg Afganistana.

⁴ Prevod ovog i svih odlomaka iz izvora na engleskom jeziku uradio autor teksta.

⁵ Cf. McClennen, S.A. (2009): ‘Reading Afghanistan Post-9/11’. U: M.J. Morgan (ed.) (2009): *The Impact of 9/11 on the Media, Arts, and Entertainment; The Day That Changed Everything?*. New York: Palgrave Macmillan, 128.

⁶ Cf. Dabashi, H. (2009): *Post-Orientalism; Knowledge and Power in Time of Terror*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 210.

Nakon osvrta na problematičnu percepciju muslimanskog drugog poslije događaja od 11. septembra i početka 'rata protiv terora', ovaj rad će se fokusirati na analizu Aslamovog doprinosa preispitivanju dominantne politike reprezentacije u romanu *The Wasted Vigil*. Rad će, kroz analizu međusobnih korespondencija između tri glavna lika, Case, Davida i Jamesa Palentinea, kao i osvrte na sporedne likove, poput Bihzada i Stepana, ukazati na činjenicu da se uzroci terorizma ne mogu tražiti u specifičnim kulturološkim odlikama Afganistana, niti u širem kontekstu islama, nego u specifičnim društvenim i političkim uslovima u Afganistanu u posljednjih trideset godina, čijem su stvaranju doprinijele imperijalne ambicije dviju globalnih sila, bivšeg SSSR-a i SAD-a.

U dva potpoglavlja terorizam će biti sagledan kao metoda otpora u kojoj religija igra ulogu mobilizacijske ideologije, slične ideologijama nacije, slobode i demokratije, za koje se bore 'regularni' vojnici u romanu. Potom će se, u trećem potpoglavlju, ukazati na ulogu terorističkih grupa kao specifičnih konteksta razvoja terorističkog uma, unutar kojih se prvenstveno gradi osjećaj pripadnosti i stabilnog identiteta, a onda i apsolutna mržnja prema onome koji ga ugrožava. U razmatranju terorizma u okviru Aslamovog romana bit će korišten teorijski okvir razvijen konsultacijom širokog spektra studija samoubilačkog terorizma, među kojima su, između ostalih, djela autora poput Talal Asada, François Géré, Terryja Eagletona, Marka Juergensmeyera i Jessice Stern.

2.0 Terorista kao drugi i drugačiji

Spoznaja *drugog* razvijala se prema već poznatom modelu razvoja orijentalističke prakse stvaranja stereotipa upakovanih u celofan naučnih istraživanja. *Drugi*, tako, po jednako isključivom i simplifikovanom modelu oprečnosti, u kojem se, kako na tragu Saidove analize podvlači McClennen, ne potcrtavaju samo razlike nego i hijerarhijski odnos među njima⁷, biva predstavljan kao utjelovljenje svega što je

⁷ Cf. McClennen, S.A. (2009): 'Reading Afghanistan Post-9/11'. U: M.J. Morgan (ed.) (2009): *The Impact of 9/11 on the Media, Arts, and Entertainment; The Day That Changed Everything?*. New York: Palgrave Macmillan, 121.

inferiorno i trajno suprotstavljeno našim vrijednostima, a time postaje dostojno ničeg drugog do naše odlučne reakcije u cilju razvoja svijesti o prednostima onoga što mi predstavljamo i branimo, pa je historijski etabliran model “tendencije na Zapadu da se ne pristupa direktnom nasilju nego hladnim, relativno neutralnim instrumentima naučne, kvaziobjektivne reprezentacije. Na taj način ‘islam’ se činio jasnijim, a ‘istinska priroda’ njegove prijetnje postajala očiglednom, te je implicitno sugerisan model daljnjeg djelovanja” (Said, 1997, 25), bio jasno uočljiv i u samom ‘ratu protiv terora’, koji biva popraćen potrebom za instant razumijevanjem mržnje koju su militantni fundamentalisti gajili prema SAD-u, pa se sa ciljem te “kulture spoznaje” (Sardar, Z., Davies, M. W., 2002, 52):

“U medijima se izredalo previše ‘stručnjaka’ i ‘komentatora’ o terorizmu, islamu i Arapima, koji su u beskraj ponavljali i pojednostavljivali govor pun mržnje i pogrešnih tumačenja naše povijesti, društva i kulture pa su i sami mediji postali tek produžena ruka rata protiv terorizma u Afganistanu i drugdje...” (Sardar, Z., Davies, M. W., 2002, 50)

Tako se pod ponovo navučenom krinkom objektivnog znanja nad Afganistanom vrši čin epistemskog nasilja kroz različite oblike medijskog praćenja događaja prije i tokom ‘rata protiv terora’, ali i umjetničke oblike reprezentacije kakav je, primjerice, “burqa lit” (McClennen, 2009, 124). U kontekstu već etabliranih suštinskih i nepromjenjivih oprečnosti, Afganistanu se primarno pristupa kao izvoru ozbiljnih izazova za cjelokupnu zapadnu civilizaciju i sceni na kojoj se jasno uočavaju prakse i pojave sa kojima zapadna civilizacija već stoljećima nema ništa zajedničko. Okrutnost talibanskog režima, ugrožavanje ljudskih prava, a posebno prava žena, brutalnost terorizma usmjerenog protiv nevjernika, odlike su afganistanskog drugog, primarno utemeljene na vjerskoj osnovi islama i karakteristične za civilizacijski zaostale, patrijarhalne i teokratske sredine, kakav je Afganistan. Tako se i uspon terorizma promatra unutar ovog konteksta i pristupa mu se kao “kulturološki endemičnom” (Ibid., 122) fenomenu bez istinske spoznaje gore pomenutih sociopolitičkih i historijskih

konteksta unutar kojih se razvijao. Terorizam i terorista su, kako ističe Asad, utjelovljenja “islamske kulture smrti” (Asad, 2007, 1), a ‘rat protiv terora’ faza u sukobu civilizacija sa nužno prosvjetiteljskim ciljevima i zadacima putem kojih se rješava Lewisova kriza islama⁸ kroz poraz brutalnih režima i demokratske reforme društava u kojima je terorizam pronalazio svoje korijene.

Naglašavanje kulturalne endemičnosti afganistanske krize ima za cilj razvoj distance između dva sukobljena svijeta time što će se isključiti bilo kakva historijska uloga koju je Zapad odigrao u stvaranju te krize, a to je, kako Sardar i Davies navode u svojoj analizi, i cilj krajnje pojednostavljenog objašnjenja ukorijenjenosti mržnje prema Zapadu i Americi kao njegovom predvodniku⁹. Osim što je primamljiva kao prečica do razumijevanja drugog kao apsolutno drugačijeg, ovakva percepcija ‘islamskog terorizma’ uvelike olakšava mobilizaciju javnosti oko manihejske ideje odbrane onog što je tekovina dobra od onog što jeste njena suprotnost. “Iracionalnost, ludost, nepredvidivost, čudovišnost” (Géré, 2007, 387; Todorov, 2010, 98) objašnjenja su za terorističke napade kojima se terorista pokušava moralno diskreditovati a praksa odlučnog odgovora kojim se on eliminiše sa scene predstaviti kao jedina opravdana. Dehumanizacija drugog kao utjelovljenja zla, ili, u boljem slučaju, psihički poremećenog bolesnika za kojeg postoji nada u vidu humanitarne intervencije i liječenja u vidu reformi koje bi uslijedile, opravdava i intervenciju kao neophodnu mjeru suzbijanja njegovog poremećaja jer njegov poremećaj valja suzbiti od daljnjeg širenja koje, poput Foucaultove ludosti, prijeti da će civilizaciju dovesti do njenog kraja.¹⁰ Želja za prevencijom traume, kakva se je desila 11. septembra, upravo navodi na neophodnost divljakovog suzbijanja¹¹ bilo da se radi o hapšenju, egzekuciji ili istrebljenju putem neselektivnog bombardovanja koje je, i pored svog humanitarnog karaktera, odnijelo daleko veći broj žrtava od napada 11. septembra i time dokazalo da je drugost nedužne civilne žrtve u Afganistanu također dio gore pominjane

⁸ Cf. Asad, T. (2007): *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press, 8.

⁹ Cf. Sardar, Z., Davies, M.W. (2003): *Zašto ljudi mrze Ameriku?*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 54.

¹⁰ Cf. Foucault, M. (2006): *Madness and Civilization; A History of Insanity in the Age of Reason*. London and New York: Routledge, 17.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 66.

hijerarhije oprečnosti. Suzbiti i eliminisati drugog, pa makar se radilo o “čitavim selima, čitavim obiteljima, čitavoj jednoj bolnici...” (Pilger 2004: 52), vidjeti ga iza rešetaka ili preciznog nišana, značilo je pobjedu civilizacije nad barbarstvom, pri čemu mu se dehumanizirajućim terminima ‘terorista’ ili ‘taliban’ (Ibidem) oduzimalo pravo dijeljenja bilo čega zajedničkog sa nama, građanima civilizacije koja se štiti.

Problem selektivnosti propagande ‘rata protiv terora’, usljed koje, saglasni su brojni analitičari (Cf. Scraton, 2004), dolazi do potpunog zanemarivanja historijskog konteksta koji je prethodio tom ratu i unutar kojeg se razvijao militantni islamski fundamentalizam u Afganistanu, unutar kojeg je potrebno istaći poziciju ove zemlje kao hladnoratovskog poprišta indirektnog sukoba dvaju svjetskih sila – SSSR-a i SAD-a¹² – i “najveće tajne operacije u povijesti CIA-e” (Parenti, 2004, 37) kako ga je opisao Fred Halliday. Ogromna financijska sredstva koja je SAD izdvajala za financiranje vjerskih radikala, koji su zapadnoj javnosti bili predstavljani kao borci za slobodu¹³, te oportunistička saradnja sa režimima Saudijske Arabije i Pakistana, čija je obavještajna agencija ISI (Inter Services Intelligence), nakon povlačenja SSSR-a iz Afganistana, a onda i pada Najibullahova režima, odigrala ključnu ulogu u pružanju logističke podrške i stvaranju ideološkog okvira djelovanja u tom periodu novonastalog talibanskog pokreta¹⁴ od Afganistana su stvorili čudovište koje ih napada i koje se infiltracijom Al-Qaide otelo kontroli i postalo prijatna regionalnoj i globalnoj stabilnosti, te je 11. septembra ukazalo na činjenicu da je kriza Afganistana mnogo više od “krize onih tamo” (Parenti, 2004, 43), kako se smatralo u posthladnoratovskom periodu.

3.0 *The Wasted Vigil*: Terorista kao odraz u ogledalu

The Wasted Vigil je roman o zemlji koja je “stjecište svega što prelazi sa jedne tačke kompasa na drugu” (Aslam, 2008, 9), i u

¹² Cf. Mikac, R. (2008): Afganistan: Nikad završen sukob. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 79.

¹³ Cf. Ibid., 73.

¹⁴ O ovome više pogledati u: a) Ali, T. (2003): *The Clash of Fundamentalisms; Crusades, Jihads and Modernity*. London and New York: Verso, 210. b) Mikac, R. (2008): *Afganistan: Nikad završen sukob*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 84.

kojoj “čak i zrak...priča priču o ratovanju” (Ibid., 59), pa je u njemu nemoguće pronaći lika čije misli nisu “ukleta kuća” (Ibid., 5), sjećanja i narativa o historiji koja ih je neminovno oblikovala, čime se jasno odbacuje mogućnost novog i neutralnog početka sagledavanja bilo čega mimo već odigranog. Kuća Marcusa Caldwellu u kojoj je smješten veći dio sadašnje radnje romana tako, slično Afganistanu, postaje stjecište ideoloških silnica koje su oblikovale Marcusovu ali i prošlost ostalih likova u romanu, pa je fenomenu samoubilačkog terorizma potkrijepljenog idealima religijske čistote, koji, zajedno sa još nekoliko sporednih likova, utjelovljuje mladi Casa, potrebno pristupiti imajući tu činjenicu u vidu.

Cilj ovog rada je da krene težim putem od onoga kojim teroristu doživljavaju kao luđaka ili utjelovljenje zla i time se isključuje bilo kakva potreba njegovog razumijevanja. S tim u vezi rad je baziran na nekoliko međusobno povezanih pretpostavki od kojih je najvažnija ta da se na svoj čin samoubilačkog terorizma pojedinac odlučuje iz vrlo dubokih ideoloških uvjerenja. Kompleksnu mrežu faktora koji oblikuju ta uvjerenja nemoguće je pak podvesti pod vjeru i njena učenja.

Samoubilački terorizam u sebi sadrži mnogo više od vjerskog fanatizma. Islam jeste ideološka podloga savremenog džihada, ali sam po sebi, kao religija, ne pruža bilo kakva objašnjenja samoubilačkog terorizma.

Islam kao religija nije kult smrti, umiranja i (samo)ubistva¹⁵, te je istinsko razumijevanje savremenog terorizma uslovljeno sagledavanjem političke dimenzije islama.¹⁶ Ovim ne želim reći da politički islam na bilo koji način opravdava samoubilačke napade, nego istaći sociopolitičku stvarnost međunarodnih odnosa i načina na koji su se oni odrazili na odnose unutar islamskog svijeta. Mržnja prema Americi koja se toliko isticala kao objašnjenje za napade 11. septembra svoje korijene pronalazi upravo u toj stvarnosti, kao i uostalom pojava i razvoj pokreta kakvi su talibani ili terorističkih mreža kakva je Al-Qaida. Iako cilj ovog rada nije analiza historijata razvoja terorizma u njegovim organizovanim oblicima, historijat Al-Qaidinog prisustva

¹⁵ Cf. Buruma, I., Margalit, A. (2005): *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*. London: Atlantic Books, 69.

¹⁶ Detaljnije informacije o historiji razvoja političkog islama vidjeti u: Kulenović, T. (2008): *Politički islam*. Zagreb: V.B.Z.

u Afganistanu i povezanost sa talibanima jasno ukazuje da razumjeti islam samo po sebi ne znači razumjeti terorizam, ali da razumjeti islam kao ideologiju mobilizacije u svrhu suočavanja sa ideologijom, koja se smatra tuđom i okupatorskom, pomaže.

Samoubilački terorizam, s druge strane, i pored istovremenog osjećaja straha i fascinacije koje budi kod posmatrača, nije potrebno pretjerano mistifikovati i odgovore u njemu tražiti u vjeri. Odgovori leže u stanju rata ili okupacije u kojem se konkretno nalazi Afganistan, uz osjećaj nepravde i poniženja kakve takva stanja obično podrazumijevaju, i odnosu snaga kakav je na snazi u toj državi. Te činjenice će nam biti od pomoći u sagledavanju motiva zbog kojih se mladić poput Case opredjeljuje za svoju samoubilačku misiju, a on je objašnjava na sljedeći način:

“Ovih se dana stalno pitaju zašto muslimani postaju bombaši samoubojice. Mora da su životinje, jer nema ljudskog objašnjenja za njihova djela. Ali, zar se niko ne sjeća šta se dogodilo na letu United 93? Grupa Amerikanaca – ‘civilizovanih’ ljudi, a ne ‘barbara’ – shvatila je da su njihovi životi, njihova država, njihova zemlja, njihovi gradovi, njihove tradicije, njihovi običaji, njihova religija, njihove porodice, njihovi prijatelji, njihova budućnost, bili napadnuti i odlučili su rizikovati vlastite živote – i na kraju ih izgubiti – kako bi spriječili uspjeh druge strane. I nije pogrešno što se misli da je ovaj događaj sličan onome što muslimanski bombašimučenici rade.” (Aslam, 2008, 250)

Ovaj citat ne samo da kroz uspostavljanje paralela između ‘civilizovanih’ i ‘barbara’ daje jedan od ključnih odgovora vezanih za korijene samoubilačkog terorizma, nego ukazuje na problem “različitih logičkih kriterija” (Asad, 2007, 39) prema kojima se oblikuje javni diskurs o terorizmu kao barbarskoj praksi i drugim vidovima žrtvovanja kao herojskim podvizima civilizovanog svijeta. Šta je to što razlikuje terorizam od gore opisanog hrabrog čina putnika na letu United 93, kada im je kontekst ugroženosti, svrha oslobođenja i sprečavanja još većeg broja mrtvih i, konačno, smrt krivaca, ali i nevinih, zajednički? Ako se posmatraju na osnovu jednakih logičkih kriterija, razlike između ova dva čina nema. Međutim, u savremenim razmatranjima terorizma, kako ističe Asad, sam čin (samo)ubistva nije

toliko važan koliko motivi i način njegovog izvršenja (Ibidem). Upravo je motiv mjesto gdje je najlakše uočiti Asadovu razliku u logičkim kriterijima prema kojima se tumače terorizam i rat, ali i činovi poput gore navedenog. Nedostatak valjanih i racionalnih motiva jeste, kako je već istaknuto, jedna od glavnih odlika terorista kao generičkog termina kojim se označava pojedinac transformisan u živo oružje¹⁷ podjednako iracionalne ideologije uz potpuno zanemarivanje konteksta unutar kojeg se spremnost na takav čin rađa, razvija i konačno realizuje. Štaviše, terorizmu i teroristi se u načelu pristupa kao zlu i zlotvoru¹⁸, dok se drugi oblici ubijanja sagledavaju kao nužnost i krajnja ljudska požrtvovanost bezizlaznoj situaciji. Takvim vokabularom, vidljivo je iz odlomka, služe se i teroristi, što uz prijetnju po identite grupa sa kojima se identifikuje, kao i apsolutnom negiranju racionalnog kao moralnoj dužnosti i jedinom izlazu, nameće jedan drugačiji pristup fenomenu terorizma, prema kojem, kao što su ‘civilizacija’ i ‘barbari’ u pojedinim situacijama odrazi u ogledalu jedno drugog, terorizam i rat su samo dva aspekta nasilnog političkog djelovanja definisani unutar odnosa moći u savremenom svijetu.¹⁹

Na tragu Asadove tvrdnje da odbojnost prema samoubilačkim napadima proizilazi iz njihove prirode “strastvene identifikacije” (Asad, 2007, 66) sa neprijateljem, koji obje strane vodi u smrt, ovaj rad uzrok terorizma pronalazi u osjećaju ‘horora’, kako ga definiše Stanley Cavell, a prenosi Asad. Po Cavellu, horor jeste doživljaj mogućnosti gubitka identiteta pod najezdom onog što percipiramo kao suštinski drugačije, a što bismo mogli postati (Cf. Ibid., 68). To drugo i drugačije jeste predmet mržnje jer svojom najezdom nameće potrebu preispitivanja onoga što mi jesmo. Prijetnja koju Aslamovi likovi predstavljaju jedan drugom upravo leži u činjenici da su, i pored vlastitih percepcija, odrazi u ogledalu. Tako je na način sličan onom Larinom s početka romana, gdje je jedino u odrazu ogledala moguće pretražiti naslove knjiga zakucanih na strop, potpuno znanje o zlom ili poremećenom drugom moguće pronaći ne kroz posmatranje sa distance ili sa druge

¹⁷ Cf. Géré, F. (2007): ‘Suicide Operations: Between War and Terrorism’. U: G. Chaliand and A. Blin (eds.) (2007): *The History of Terrorism from Antiquity to Al Qaeda*. Los Angeles and London: University of California Press, 386.

¹⁸ Cf. Cf. Asad, T. (2007): *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press, 22.

¹⁹ Cf. Ibid., 2.

strane zatvorskih rešetki, nego isključivo u suočavanju sa njim kao sa sopstvenim odrazom, tj. u procesu donekle sličnom Foucaultovom čitanju vlastitog propadanja pri suočavanju sa luđakom²⁰. Upravo se u procesu naizmjeničnog čitanja Casinog i Bihzadovog ideološkog oblikovanja, s jedne strane, i Davidovog i Jamesovog, s druge, može shvatiti istinitost Larine tvrdnje da “smo najusamljeniji kada smo sa mitovima” (Aslam, 2008, 392), i tako pomoći sagledati sebe u liku afganistanskog drugog.

“Mrzim Ameriku” (Ibid., 318), Casin je “most između njegove unutrašnjosti i vanjskog svijeta” (Ibidem), istovremeno izljev emocija i objašnjenje terorizma koji, kako Sardar i Davies napominju u analizi 11. septembra (Sardar&Davies, 2002), ukazuje na mnogo širi kontekst, kontekst, u Casinom slučaju, stvarnosti koji su oblikovali Casu i njegovu mržnju prema Americi. Sljedeće logično pitanje je ‘Zašto Ameriku?’, a onda i ‘Odakle tolika mržnja da se spremno ići do kraja kako bi se ona izrazila neselektivnim ubijanjem svakoga, pa i školske djece?’ Iako je nije moralno moguće opravdati, ovakva mržnja ima svoje korijene i ciljeve, a odgovore vezane za njih je moguće potražiti u prethodnom dijelu ovog rada. Sardar i Davies u svojoj knjizi navode ilustrativan primjer Ann Coulter, urednice *National Reviewa*, čiji osvrt na napade 11. septembra i potrebu američkog djelovanja, daje zrcalnu sliku Casine mržnje, a time pruža i brojna objašnjenja za mržnju usmjerenu prema Americi:

“Trebamo napasti njihove zemlje, ubiti njihove vođe i obratiti ih na kršćanstvo. Nismo bili sitničavi jedino kad smo tražili i kažnjavali Hitlera i njegove glavne dužnosnike. Na njemačke smo gradove sručili tepih bombi, ubijali smo civile. To je rat. I ovo je rat.”
(Sardar, Z., Davies, M. W., 2002, 49)

Nije li dovoljna tek pokoja izmjena u tekstu da bi se dobla poruka čije bi autorstvo mogli pripisati bilo kojem od najradikalnijih islamističkih ideologa? Okcidentalizam kao konstrukcija Zapada kojom se potkrepljuje njegova mržnja upravo i jeste obrnuta slika orijentalizma u svoj njegovoj reduktivnosti²¹ očiglednoj u navedenom

²⁰ Foucault, M. (2006): *Madness and Civilization; A History of Insanity in the Age of Reason*. London and New York: Routledge, 248.

²¹ Cf. Buruma, I. and Margalit, A. (2005): *Occidentalism: A Short History of Anti*

odlomku. Svrha citiranja ovog odlomka je, međutim, ukazivanje na korijen mržnje i nasilja kojom se ona ispoljava, a to je, kako Jessica Stern ističe u svojoj analizi terorizma, iskustvo ugroženosti i poniženja²², koje u Coulterinom slučaju predstavljaju teroristički napadi, u Casinom američka okupacija Afganistana, a u širem okviru cjelokupnog romana činjenica da je Afganistan bio mjesto na kojem hladni rat nije bio hladan.²³ Istovjetno dvojnoj percepciji terorista kao zločinaca ili heroja otpora, američko prisustvo na teritoriji Afganistana se dvostruko čita kao borba za demokratiju i kolonizatorsko širenje hegemonije.

Razlozi za prihvatanje drugog pristupa su brojni i vidljivi kroz cjelokupan Aslamov roman, a on uključuje cijelu historiju američke umiješanosti u afganistansku krizu još od hladnoratovskog vremena, u kojem je Afganistan viđen kao Vijetnam za Sovjete, pa sve do američke intervencije i zauzimanja Afganistana 2001. godine. Insistiranje Zapada na “‘bezuovjetnoj ljubavi’ ili ‘bezuslovnoj predaji’” (Aslam, 2008, 249) i legitimiranje nasilja ‘humanitarnim intervencijama’ za spas posrnulih ili pod izlikom opstanka pod prijetnjom onih koji takvu ljubav i predaju odbijaju očitovao se u ulivanju “strave u kosti cijelih zajednica” (Scraton, 2004, 34) i rezultirao u nepoznatom tačnom broju civilnih žrtava bombardovanja i humanitarne katastrofe procijenjenih na desetine hiljada, a podvedenih pod krajnje dehumanizirajući termin ‘kolateralna šteta’, namećući tako zaključak do kojeg CIA-in agent David Palentine dolazi svjedočeći šokantnom prizoru, u kojem dvoje djece u izbjegličkom kampu barbarski nagone treće na povraćanje tek pojednog obroka kako bi pojeli još neprobavljenu hranu, da je on, kao dio institucije koju predstavlja, “pomogao u stvaranju svega ovoga” (Aslam, 2008, 185).

Jasno je da se ovakve ‘humanitarne intervencije’ samo na osnovu gore pomenutih razlika u metodama mogu razlikovati od onoga što danas smatramo terorizmom, ali i time što se, slično Eagletonovoj sublimaciji društvenog terora u “zakon i red” (Eagleton, 2006, 56), američko nasilje sublimira u tekovine slobode i demokratije. Američka okupacija Afganistana tako je možda i najgrafičkiji primjer tvrdnje da

Westernism. London: Atlantic Books, 10.

²² Cf. Atran, S. (2006): ‘The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism’. *The Washington Quarterly*, 29: 2, 137.

²³ Cf. Aslam, N. (2008): *The Wasted Vigil*. London: Faber and Faber Ltd, 37.

je “antiterorizam u stvarnosti također terorizam” (McCulloch, 2004, 93), a da je američka vojna premoć u suštini civilizacijski krah kojim je, pored straha, usađena “osveta u kolektivno pamćenje naroda” (Scraton, 2004, 34). Na samom početku romana terorist samoubica Bihzad se za bombaški napad na školu inspiriše naplatom duga Amerikancima zbog njegovog zatvaranja i smrti njegove sestre²⁴, u čemu je moguće uočiti i Casin odraz koji u sovjetskom bombardovanju gubi cijelu porodicu, a Amerikance vidi kao “nemuslimane i uljeze” (Aslam, 2008, 33) i istu prijetnju po Afganistan kakvi su bili Sovjeti tokom osamdesetih. Mržnju je tako potrebno razumjeti kao posljedicu poniženja i želje za osvetom sumiranom u Eagletonovom stavu u *Svetom teroru* (2006) da “ako na nasilje drugih odvrćate naprosto zadržim tlačenjem, sva je prilika da će vam zgrade odletjeti u zrak” (Eagleton, 2006, 14), ali i činjenica da “oprost slabih je zrak koji vi, jaki, dišete” (Aslam, 2008, 393), pri čemu odsustvo oprosta znači prisustvo gnjeva i prkosa izraženih (samoubilačkim) bombaškim napadima, koji u svojoj suštini predstavljaju “razgolićavanje društvene igre” (Eagleton, 2006, 90) ili igre međunarodnih odnosa jakih sa slabima, skrivene iza plašta pravde, zakona, slobode ili demokratije.

3.1. Terorizam i rat kao borba protiv ‘onih zlih’

Nadalje, u Coultroninom pozivanju na rat kao na okvir unutar kojeg je opravdano spravnjivanje gradova i neselektivno ubijanje civila zarad sekularnih i religijskih ideala, pri čemu razlika među njima često i nije lako uočljiva, prikazuje ‘rat protiv terora’ ne samo kao rat za slobodu, demokratiju i toleranciju, nego i ‘križarski rat’ za eliminaciju, kako ih je George Bush nazivao, “onih zlih” (Christison, 2004, 89). U ovakvom stavu ponovo se jasno ogleda i dvojaka priroda terorizma kao rata protiv zapadnjačkih vrijednosti, također bazirana na često vrlo teško razlučivim religijskim i sekularnim idealima.²⁵ Casa, primjerice, prisustvo Amerikanaca u svojoj zemlji vidi i kao “prijetnju i izazov sa kojim se suočava islam” (Aslam, 2008, 249), te je, poput boraca u ratu sa Sovjetima, vođen željom za “oslobođenjem moje zemlje od

²⁴ Cf. Aslam, N. (2008): *The Wasted Vigil*. London: Faber and Faber Ltd, 64.

²⁵ Buruma, I. and Margalit, A. (2005): *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*. London: Atlantic Books, 101.

nevjernika i izdajnika” (Ibid., 65).

Sama priroda rata, kako ističe Juergensmeyer, svoje sudionike razdvaja u tabore “‘nas’ i ‘njih’” (Juergensmeyer, 2008, 420), a njegovo počivanje na ideologiji borbe za određeni ideal njegovu koncepciju čini svojevrsnom mimezom manihejskog sukoba sila dobra i zla, apsolutnih kategorija koje utjelovljujemo dobri ‘mi’ i loši ‘oni’ (Ibid., 2008.; Buruma & Margalit, 2005). Ovakva koncepcija uveliko olakšava demonizaciju protivnika kao utjeovljenja sila zla, ali i potpunu depersonalizaciju njegovim podvođenjem pod kategoriju neprijateljskog/zlog kolektiva. Konstruisanjem njegove neljudskosti eliminiše se bilo kakva mogućnost empatije sa njim, dok kolektivizacija neprijatelja olakšava neselektivno ubijanje. James Palantine je tako vođen idealom ‘manifesta sudbine’, koji, po riječima Kennedyja, postavlja Amerikance na mjesto “stražara na zidinama slobode” (Aslam, 2008, 277), pa neprijatelje tog ideala i svoje zemlje, kao što je Casa, smatra “đavoljom djecom” (Ibid., 413), svjestan činjenice da mete njegovih bombi ponekad nisu legitimne²⁶, kao i njegov sovjetski prethodnik u okupaciji Afganistana, Larin brat Stepan, koji je “kada se radilo o onome što je nazivao svojom nacijom, svojim plemenom, također bolovao od neke vrste sljepoće” (Ibid., 391), slične onoj islamističkih organizacija koje u sovjetskom i američkom prisustvu vide prijetnju Afganistanu i islamu, a bombaške napade kao vidove nesofisticirane borbe za sopstvene ideale, često stremeći ka neselektivnoj eliminaciji drugog, pa Casina percepcija neprijatelja uključuje:

“...cjelokupni lanac snabdijevanja. Oni koji im daju vodu, oni koji im daju hranu, oni koji im pružaju moralnu podršku – kao što su novinari koji pišu u odbranu njihove misije. Ni žene ne mogu uvijek biti nevine. Ako se moli Bogu za bezbjednost svoga muža u borbi protiv muslimana, ne može ju se okriviti. Ali ako se moli za njegovu pobjedu nad muslimanima i njihovo ubijanje, onda i ona postaje neprijatelj. Ako dijete nosi poruku neprijateljskim borcima, i ono može biti meta.” (Ibid., 138)

Tako se i napad terorističke grupe, koji prouzrokuje smrt nevine djece u školi koju su finansirali Amerikanci, tumači njihovim trovanjem

²⁶ Cf. Aslam, N. (2008): *The Wasted Vigil*. London: Faber and Faber Ltd, 327.

neprijateljskom ideologijom, zbog čega su “ta djeca već bila i više nego mrtva jer su bila učena da zaborave islam [...] Oni su se već zaputili prema paklu ali zbog našeg djela postali su rajsko cvijeće.” (Ibid., 76-77).

I ovdje je jasno vidljiva vjerska dimenzija poruke i način na koji se Amerika predstavlja kao satanska devijacija od Božije norme koja se obrazovanjem uspijeva infiltrirati među ‘nas’, a nasilje kao jedini način pročišćenja kroz odstranjenje vlastitog bolesnog tkiva i odašiljanja jasne poruke okupatoru. Casina percepcija američkog ubjeđenja da “bombama, zajedno sa običnim tijelima, možeš istrijebiti i ideje” (Ibid., 284) istovremeno jeste vodilja za terorističke organizacije kakva je Tameer-e-Nau,²⁷ ali i za one koji su tokom rata sa Sovjetskim savezom bili predstavljeni kao ‘borci za slobodu’, i kao takvi podržavani od strane Amerike u rušenju aviona kojim su afganistanski đaci letjeli na “indoktrinaciju u Sovjetski savez” (Ibid., 109). Uloga religije, ili bilo koje sekularne ideologije, jeste u naglašavanju viših ciljeva borbe, pa se tako čin ubistva u bombaškom ili bilo kom drugom napadu ne predstavlja kao cilj samom sebi, nego kao put do dostizanja tih ciljeva. Stvaranje ‘Novog Afganistana’ tako je cilj američkog prisustva u toj zemlji, ali i terorista koji raznose školu u svrhu ostvarenja iste ambicije.

Samoubilački napad tako predstavlja jednu posebnu vrstu samoubistva, počinjenog ne iz stanja ličnog očaja i beznada nego upravo zbog vjere u promjenu stanja zajednice koju to samoubistvo može sa sobom donijeti.²⁸ Taj altruistični čin davanja života za

²⁷ Organizacija je, inače, zabranjena zbog sumnje o dostavljanju informacija talibanima i Al-Qaidi o razvoju nuklearnog naoružanja. Historijat ove organizacije, međutim, potvrđuje umiješanost pakistanske tajne obavještajne službe ISI, američkog partnera u hladnom ratu, ali i ‘ratu protiv terora’, u ideološkom formiranju ove i sličnih militantnih organizacija i logističkoj podršci koja im je pružana. Više informacija na stranici History Commons, na adresi: http://www.historycommons.org/entity.jsp?entity=ummah_tameer_e_nau_1. Nadeem Aslam u romanu ukazuje na bogaćenje lokalnih vođa sukobljenih frakcija ili terorističkih organizacija, poput Gul Rasoola ili Nabi Khana, milionima dolara uloženi u džhad (Aslam, 113), kao i njihovom saradnjom sa američkim trupama u cilju eliminacije lokalnih protivnika, kao što je slučaj sa Gul Rasoolom, koji dajući pogrešne informacije, uzrokuje smrt civila u američkom bombardovanju Nabi Khanove kuće.

²⁸ Cf. Géré, F. (2007): ‘Suicide Operations: Between War and Terrorism’. U: G. Chaliand and A. Blin (eds.) (2007): *The History of Terrorism from Antiquity to Al Qaeda*. Los Angeles and London: University of California Press, 387.

zajednicu, kojim Casa ubjeđuje Bihzada da krene na misiju, kod pojedica razvija utisak o, kako Eagleton ističe “vlastitoj potrebnosti” (Eagleton, 2006, 38). Religija, slično bilo kojoj drugoj ideologiji, ovdje služi samo kao ideološka podloga kojom se ističe plemenita uloga pojedinca u gore pomenutoj manihejskoj borbi dobra i zla, njegovoj spremnosti da žrtvuje sebe i druge za više ciljeve, posebno u stanjima kada su doživljena poniženja dovoljno jaka da paralizuju u beznađu, pa internalizacijom biblijskih pouka o Samsonu i Davidu, kao i Allahovih prijetnji o uljevanju straha u srca nevjernika, pojedinac poput Case spoznaje vlastiti značaj i crpi motivaciju u daljnjoj borbi. François Géré kao primjer ističe moć vjerskih poruka o žrtvovanju zarad revolucije u kontekstu Khomeinijeve mobilizacije mladića, ali i pronalaska plodnog tla islamizma u kontekstu izraelske okupacije Libana u kojem je osjećaj traume i poniženosti za mnoge bilo moguće prevladati sopstvenom žrtvom za vjeru i zajednicu.²⁹

3.2. Bombaš samoubica i pronalazak smisla u žrtvovanju i pripadnosti kolektivu

Osnovni preduslov za altruistični suicid, kako u svojoj analizi ističe Émile Durkheim, jeste apsolutna predanost zajednici kao jedinom obliku istinskog postojanja, čime se ona, kao viši i važniji cilj postojanja, postavlja ispred vlastitog života. Istraživanja na koja se u svom radu poziva Scott Atran, ukazuju na činjenicu da je pripadnost, kao i dinamika grupe kojoj se pripada, primarni faktor motivacije terorista samoubojica.³⁰ I Jessica Stern smatra da je spremnost na ovakav oblik nasilja potrebno sagledavati unutar grupnih ili organizacijskih okvira³¹, u kojima su pojedinci poput Case samo predani sljedbenici vjerske ideje kojom se mobiliziraju.³² Pripadnost ovakvim organizacijama već u samom startu pretpostavlja svojevrsnu negaciju osobnog, vidljivu u

²⁹ Cf. Géré, F. (2007): ‘Suicide Operations: Between War and Terrorism’. U: G. Chaliand and A. Blin (eds.) (2007): *The History of Terrorism from Antiquity to Al Qaeda*. Los Angeles and London: University of California Press, 376.

³⁰ Cf. Atran, S. (2006): ‘The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism’. *The Washington Quarterly*, 29:2, 138.

³¹ Stern, J. (2003): *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. London: Harper Collins Publishers Ltd, xv.

³² Cf. *Ibid.*, xviii.

procesu ispisivanja grupnih značenja na Casinoj i psihi ostalih pitomaca kampa u kojima stiču osnovna znanja o džihadu, gdje samoubilačkom napadu prethodi ono što Stern, slijedeći objašnjenje Roberta J. Liftona, objašnjava kao psihološko podvojevanje zarad pripadanja grupi³³, što rezultira onim što Géré naziva “dvostrukom reifikacijom” (Géré, 2007, 386). Kao prvo, pojedinac sebe transformiše u inteligentno oružje i takav, iako u normalnim okolnostima sposoban za empatiju, postaje spreman na eliminaciju protivnika nakon njegove reifikacije. Samoubilački napad zarad eliminisanja amorfnog neprijatelja se, stoga, ne može tumačiti kao odraz Stepanovog sljepila ili, “slijepog bijesa” (Atran, 2006, 139), nego kao odanost grupi zbog koje se ide do ekstrema u vidu sopstvenog žrtvovanja zarad njene ideologije. Samoubistvo tako predstavlja samo fizičku manifestaciju znatno dubljeg psihološkog žrtvovanja osobnosti zarad pripadnosti grupi koja, nakon smrti, postaje jedini put koji stoji iza motiva samoubilačkog čina i to putem diskurzivnog uklapanja smrti pojedinca u njenu širu ideologiju. Tako, primjerice, motivi finansijske prirode koji stoje iza Bihzadove odluke o oizvšenju bombaškog napada, pri čemu sam nije svjestan da se radi o samoubilačkom činu, ostaju u sjeni pisma koje grupa pod nazivom Tameer-e-Nau piše i predstavlja u njegovo ime:

“Predani Allahov sluga učinio je veličanstven čin u Jalalabadu. Svoju je izjavu napisao lično kako bi je pročitali nakon njegove smrti. Imamo još stotine mladića poput njega, koji vole Muhameda a.s. i koji su voljni i željni dati svoje živote u ovom džihadu protiv nevjernika...” (Aslam, 2008, 76)

Iako skrivaju istinske motive mladića poput Bihzada, ove riječi govore dosta o iskrenoj spremnosti na žrtvu mladića poput Case. Korijene spremnosti na ovakvu žrtvu je potrebno tražiti u dva međusobno povezana faktora. Prvi je, kako ističe Lifton, a prenosi Stern, traumatično iskustvo usljed kojeg pojedinac postaje podložniji eliminaciji osjećaja empatije prema drugom i slabijem (Stern, 2003). Ovakva reakcija vidljiva je kod Davida Palentinea, koji, nakon bratove pogibije u Vijetnamu, ubija kojota kojega je prethodno zarobio, zaklinjući se da će “učiniti sve da sjebe crvene” (Aslam, 2008, 153) i na taj način ispolji mržnju prema

³³ Cf. Ibid., xv.

komunizmu, kasnije gledajući na svoje motive kao na “dobre, iskrene” (Ibid., 111). Casa, siroče iz vremena sovjetske intervencije bez sjećanja na vlastitu porodicu predstavlja samo jednog u nizu mladića koje Ahmed Rashid opisuje kao mladiće:

“...iz generacije koja svoju zemlju nikada nije vidjela u miru. Oni nisu upamtili svoja plemena, svoje straješine, svoje susjede ili složenu etničku mješavinu naroda koji su činili njihovu domovinu. Voljeli su rat jer je to bio jedini poziv kojem su se mogli prilagoditi. Njihovo jednostavno uvjerenje u mesijanski, čisti islam bio je njihov jedini oslonac koji je njihovim životima davao neko značenje.” (Ali, 2003, 210-11)

Drugi je, ističe Stern, uloga terorističke grupe koja regrutira traumatiziranog pojedinca (Stern, 2003) i vraća mu osjećaj pripadnosti i identitet koji se gradi unutar te organizacije, kroz inskripciju grupnih vrijednosti, neophodnosti požrtvovanosti, ali i apsolutne drugosti neprijatelja (Ibidem). Poznat do svoje osme godine tek kao bezlični “mališa” (Aslam, 2008, 210), Casa svoje ime i osobni identitet dobiva požrtvovanjem i poslušnošću grupi, po uzoru na Giaccontea Casabiancu, lik iz pjesme koji strada u eksploziji broda odbijajući ga napustiti bez dopuštenja već nastradalog oca.

Upravo su takvi mladići bez identiteta, kako u svojoj analizi navodi Mark Juergensmeyer, idealan izbor za žrtvovanje, jer sa jedne strane predstavljaju svojevrsnu tabula rasu prijemčivu i za najiskrivljenija učenja, dok, sa druge, njihova agresijom traumatizovana psiha postaje idealan teren za stvaranje osjećaja kontrole putem reprodukcije nasilja i različitih vidova opresije. Na sličan način je i Casa:

“Do svoje desete godine [...] pretrpio napade svih vrsta od strane muškaraca i jačih dječaka, i – pošto je jedini način da stekne osjećaj kontrole taj da muči i ranjava druge – do svoje četrnaeste godine isto je činio mlađim ili slabijim dječacima. Duboko u sebi vjerovao je da ljudi imaju malo šta dati osim grubosti i opasnosti.” (Ibid., 221)

Teroristički čin predstavlja ritual žrtvovanja kojim se upravo ta ‘grubost i opasnost’ dovodi do ekstrema, u potpunosti ogoljava, ali

i pomalo paradoksalno, kao što je ukazano, sublimira time što, kako ističe Juergensmeyer, nasiljem pokušava spriječiti daljnje nasilje okretanjem počinjenog protiv samog počinitelja.³⁴ Sam Casa svojom dužnošću smatra brak sa žrtvom silovanja iz Bosne, a usvajanje njene djece začete silovanjem, kao priliku da ih odgoji “kako bi postali borci džihada, koji bi uništavali Srbe čiju su krv imali” (Aslam, 2008, 124) i tako produkt nasilja okrene protiv nasilika, ali i ono što je zbog ambivalentnog porijekla moguće, po Juergensmeyerovim riječima, posmatrati kao prijetnju “dihotomiji reda i nereda” (Juergensmeyer, 2008, 420) u društveno prihvatljivog pojedinca. Teror tako postaje praksa kojom ne samo da se šalje jasna poruka o nepoželjnosti drugog nego i čin, kako ga Eagleton naziva “krajnjeg oblika samoodređenja” (Eagleton, 2006, 89) i izdizanja iz stanja poniženja i srama nametnutog od strane jačeg drugog, što postaje jasno pri Casinom konačnom činu eliminacije sebe i onih koji ga zarobljavaju. Osim toga, eksplozija koja otvara “zajednički grob” (Aslam, 2008, 423) za Casu, Jamesa i Davida, jeste i čin već pomenute ‘strastvene identifikacije’ u smrti u čijem su rađanju podjednako učestvovala sva trojica.

4.0 Zaključak

Jedna od posljedica napada 11. septembra 2001, po riječima Nadeema Aslama, jeste porast svijesti o identitetu, značenju pripadnosti, kao i načinu njihove percepcije.³⁵ Za muslimana, Aslam bi se složio sa autorima knjige *Zašto ljudi mrze Ameriku?*, taj događaj je označio početak procesa u kojem “američki muslimani, zajedno sa muslimanima diljem svijeta, moraju na svoj popis hitnih zadataka dodati [...] prevladavanje povijesnoga naslijeđa, poništavanje političkih, društvenih i kulturnih posljedica orijentalistike [...] propitati sve što znamo i što smatramo znanjem” (Sardar & Davies, 2002, 52). Motiv za pisanje ovog romana Aslam je tako pronašao u krajnje reduktivnoj

³⁴ Cf. Juergensmeyer, M. (2008): ‘Martyrdom and Sacrifice in a Time of Terror’. *Social Research*, Vol 75: No 2, 426.

³⁵ Cijeli intervju sa Nadeemom Aslamom moguće vidjeti na stranici Intelligence², The World of Debate, na adresi: <http://www.intelligencesquared.com/talks/the-wasted-vigil-nadeem-aslam-in-conversation-with-shoma-chaudhury>

praksi kojom je predstavljan muslimanski identitet u periodu poslije 11. septembra. S tim u vezi, ovaj rad je imao za cilj da ukaže na nedostatke percepcije Afganistana i islamskog fundamentalizma i terorizma u toj zemlji, a i šire, kao fenomena interpretiranog kroz prizmu orijentalistike i ukaže na historijske uslove unutar kojih su ti fenomeni dobili današnji oblik, a koji nužno upućuju na ulogu SAD-a i bivšeg SSSR-a u njihovom razvoju.

Na kraju romana *Aslam* još jednom podvlači ideju da je Afganistan po mnogo čemu svojevrsno stjecište svih silnica ideologija koje su oblikovale savremenu historiju svijeta i koje su se sukobljavale na njegovom tlu. "Ovdje da povučеш konac, shvatio bi da je povezan sa ostatkom svijeta." (Aslam, 2008, 432). S tom činjenicom na umu potrebno je pristupiti svemu onome što Afganistan predstavlja danas i što za njega vezujemo. On nije samo slika drugosti nego i ogledalo u kojem današnja zapadna civilizacija mora pronaći vlastiti odraz kroz sve ono što je stvarala u Afganistanu. I kao što, po riječima Waltera Benjamina ne postoji "dokument civilizacije koji ujedno nije dokument barbarstva" (Todorov, 2010, 45), tako ne postoji narativ o Afganistanu koji ne otkriva podjednako mnogo o Zapadu. Zbog toga je Afganistanu potrebno pristupiti kao dijelu jedne šire priče koja nije zasnovana na manihejskim oprekama nas i njih, priču koja bi nakon uklanjanja razdjelnica, ukazala na činjenicu da je islamski terorista iz Afganistana, poput Case, kao i iz drugih dijelova svijeta, samo "dijete čovjeka" (Aslam, 2008, 413), i da, poput vojnika, ubijaju i ginu za ideal u koji duboko vjeruju.

Niti jedna kultura nije barbarska sama po sebi³⁶, ali u datim okolnostima može iznjedriti barbare, na što nisu imuni ni Istok ni Zapad. Ispit slušanja drugog i na taj način priznavanja njegove čovječnosti jeste onaj na kojem su obje strane pale u više navrata. *Aslamov* roman, međutim, polazi od pretpostavke da je odlika barbara nerazumijevanje drugoga i činjenice njegove čovječnosti³⁷, pa je svoj roman koncipirao kao jedini izlaz iz te zamke barbarstva – dijalog o prošlosti i sadašnjosti između svih onih koji su uključeni u njihovo oblikovanje. *The Wasted Vigil* jeste, prije svega, dijalog glasova i priča koji odašilje poruku da ne

³⁶ Todorov, T. (2010): *The Fear of Barbarians; Beyond the Clash of Civilizations* (Andrew Brown, trans.). Chicago: Polity Press, 51.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 20.

postoji jedan način razumijevanja prošlosti, a time i sadašnjosti, te da je konfuzija prouzrokovana kakofonijom glasova jedini odgovor na koji trenutno možemo računati. Traganje se, kao što je slučaj sa Marcusovom potragom za unukom, pravim Bihzadom, nastavlja.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ali, T. (2003): *The Clash of Fundamentalisms; Crusades, Jihads and Modernity*. London and New York: Verso.
2. Asad, T. (2007): *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
3. Aslam, N. (2008): *The Wasted Vigil*. London: Faber and Faber Ltd.
4. Atran, S. (2006): 'The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism'. *The Washington Quarterly*, 29: 2, 127-147.
5. Buruma, I. and Margalit, A. (2005): *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*. London: Atlantic Books.
6. Christson, B. (2004): 'Former Senior CIA Officer: Why the 'War on Terror' Won't Work'. U: A. Cockburn and J. St. Clair (2004): *Imperial Crusades: Iraq, Afghanistan and Yugoslavia; A Diary of Three Wars*. London and New York: Verso.
7. Dabashi, H. (2009): *Post-Orientalism; Knowledge and Power in Time of Terror*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
8. Eagleton, T. (2006): *Sveti teror (Holly Terror)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
9. Géré, F. (2007): 'Suicide Operations: Between War and Terrorism'. U: G. Chaliand and A. Blin (eds.) (2007): *The History of Terrorism from Antiquity to Al Qaeda*. Los Angeles and London: University of California Press, 363-397.

10. Foucault, M. (2006): *Madness and Civilization; A History of Insanity in the Age of Reason*. London and New York: Routledge.
11. Juergensmeyer, M. (2008): 'Martyrdom and Sacrifice in a Time of Terror'. *Social Research*, Vol 75: No 2, 417-434.
12. Kulenović, T. (2008): *Politički islam (Political Islam)*. Zagreb: V.B.Z.
13. McClennen, S.A. (2009): 'Reading Afghanistan Post-9/11'. U: M.J. Morgan (ed.) (2009): *The Impact of 9/11 on the Media, Arts, and Entertainment; The Day That Changed Everything?*. New York: Palgrave Macmillan, 119-140.
14. McCulloch, J. (2004): 'Ili si s nama, ili si protiv nas' (Either you are with us or you are with the terrorists), U: P. Scraton (ur.) (2004): *Antologija neslaganja onkraj 11. Rujna (Beyond September 11: An anthology of dissent)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 89-94.
15. Mikac, R. (2008): *Afganistan: Nikad završen sukob (Afghanistan: The never ended conflict)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
16. Parenti, C (2004): 'Američki džihad: Povijest početaka' (America's Jihad: A History of Origins), U: P. Scraton (ur.) (2004): *Antologija neslaganja onkraj 11. rujna (Beyond September 11: An anthology of dissent)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 36-45.
17. Pilger, J. (2004): 'Prekomjerna prijetnja čovječanstvu' (Excessive threat to humanity). U: P. Scraton (ur.) (2004): *Antologija neslaganja onkraj 11. rujna (Beyond September 11: An anthology of dissent)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 46-58.
18. Said, E. W. (1997): *Covering Islam; How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage.
19. Sardar, Z., Davies, M.W. (2003): *Zašto ljudi mrze Ameriku? (Why Do People Hate America?)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
20. Scraton, P. (2004): "'Svjedoci smo 'terorizma', predosjećamo 'rat'"

- (We are witnessing 'terrorism', we anticipate 'war'). U: P. Scraton (ur.) (2004): *Antologija neslaganja onkraj 11. rujna (Beyond September 11: An anthology of dissent)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 25-35.
21. Stern, J. (2003): *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. London: Harper Collins Publishers Ltd.
22. Tew, P. (2007): *The Contemporary British Novel, 2nd Edition*. London and New York: Continuum International Publishing Group.
23. Todorov, T. (2010): *The Fear of Barbarians; Beyond the Clash of Civilizations* (Andrew Brown, trans.). Chicago: Polity Press.
24. 'Izazov 11. rujna' (razgovor CARF-a (Campaign Against Racism and Fascism) sa Anwarom Sivanandanom) (The Challenge of the september 11-an interwiev of CARF with Anwar Sivanandan), U: P. Scraton (ur.) (2004): *Antologija neslaganja onkraj 11. rujna (Beyond September 11: An anthology of dissent)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 166-171.
25. Profile: Ummah Tameer-e-Nau (UTN). Dostupno na: http://www.historycommons.org/entity.jsp?entity=ummah_tameer_e_nau_1. (pristupljeno: 20.5.2011.).
26. 'The Wasted Vigil' - Nadeem Aslam in Conversation with Shoma Chaudhury (2009). *Intelligence², The World of Debate*. Dostupno na: <http://www.intelligencesquared.com/talks/the-wasted-vigil-nadeem-aslam-in-conversation-with-shoma-chaudhury>. (pristupljeno: 12.4.2011.).



POETIČKI SPECIFIKUM TESAVVUFSKOG GAZELA

Mirza SARAJKIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: mirza.sarajkic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U tekstu razmatram poetičke osobnosti tesavvufskog gazela kao posebnog žanra u arapskoj književnosti, te analiziram historijski razvoj tesavvufskog gazela otkrivajući posebnosti ranih pjesnika i pjesnikinja poput Rabije el-Adevije i el-Halladža, ali i onih koji se smatraju klasičnim predstavnicima ovog žanra poput Ibn Arebija i Ibn el-Farida. Analizirajući poeziju navedenih pjesnika i pjesnikinja, u centralnom dijelu rada iznose se temeljne poetičke osobnosti tesavvufskog gazela, odnosno njegova *differentia specifica* u arapskoj poeziji. Nadalje, osvjetljavaju se temeljni razlozi marginalizacije tesavvufskog gazela koji usljed brojnih kulturno-historijskih uzroka nije mogao izaći iz sjene klasične arapske kaside, odnosno gradske i uzričke lirike.

Ključne riječi: gazel, tesavvuf, Rabija el-Adevija, el-Halladž, Ibn Arebi, Ibn el-Farid, metaforičnost i simbolizam tesavvufskog gazela, kasida, endogeni i egzogeni pristup ljubavi

THE POETICAL SPECIFICNESS OF TASSAVUF GHAZAL

In this text, I consider the poetical specificness of the tassavuf ghazal as a special genre in the Arabian literature and analyze the historical development of the tassavuf ghazal, revealing the specific features of the early male and female poets and women poets such as Rabi'a al-'Adawiyya and al-Hallaj and those who are considered to be classical representatives of this genre, such as Ibn 'Arabi and Ibn al-Farid. Analyzing the poetry of these male and female poets, the main part of this text brings up the fundamental poetical specificness of the tassavuf ghazal, namely, its *differentia specifica* within the Arabic literature. Furthermore, the underlying reasons for marginalization of tassavuf ghazal, which remained in the shadow of the classical Arabic khasidas – that is – the urban and uzrit lyrical poetry, are revealed.

Key words: ghazal, tassavuf, Rabi'a al-'Adawiyya, al-Hallaj, Ibn 'Arabi, Ibn al-Farid, metaphoricality and symbolism of the tassavuf ghazal, Khasida, endogeneous and exogeneous approach to love

1.0 Uvod

Najveći dio književnohistorijske literature o ljubavnoj lirici u arapskoj književnosti gotovo je isključivo usredotočen na formativni period gazela. Fokus studija o ljubavnoj lirici uglavnom je gradski i uzritski gazel, kao i gazeli Abu Nuvasa te pjesnika iz abasidskog doba poput Baššara Ibn Burda i `Abbasa Ibn `Ahnafa i ostalih.¹ S druge strane, pak, arapska pisana tradicija izuzetno je bogata *duhovnom ljubavnom lirikom* koja se intenzivno razvijala još od 9. stoljeća. Međutim, ovo izuzetno poetsko blago najčešće je ostalo marginalizirano i poetički nevalorizirano. Brojni su razlozi za *neadekvatnu* recepciju ove poezije, neki od njih bit će navedeni i analizirani u ovom radu. Svakako, centralna tema rada bit će poetičke osobenosti tesavvufskog gazela. Kako bismo što jasnije uvidjeli poetički specifikum mistične lirike kod Arapa, potrebno je ponuditi i koncizan historijski osvrt na njene najznačajnije predstavnike.

¹ U književnoteorijskoj literaturi gazel se najčešće definira kao monorimna ljubavna lirski pjesma koja se sastoji od bejtova čiji broj varira između pet i petnaest. Iako su ovu pjesničku vrstu proslavili klasični perzijski i osmanski pjesnici, porijeklo gazela po pravilu se veže za staro arablansko pjesništvo. Osnovna tematika gazela jeste čežnja i ljubav prema voljenoj. Voljena osoba o kojoj se pjeva u gazelu u pravilu je odsutna i pjesnik nema izravnog kontakta sa njom. Stoga je gazel najčešće prožet izrazitom nostalgijom i tugom. Tako se u gazelu naglašava pjesnička bol kao i bogati spektar njegovih ljubavnih osjećanja. Radi detaljnijeg upoznavanja s ovom pjesničkom vrstom, potrebno se osvrnuti na “semantički opseg” pojma gazel. Korijen arapske riječi gazel - *gzl* upućuje na *ljubavnu pjesmu, zabavljanje, udvaranje, ljubavni razgovor* i slično. Tako je *gazil* trubadur koji pjeva ljubavne pjesme, *gizzil* je udvarač, zaljubljenik, ali i tužni pjesnik. Glagol *tagazzala*, po Ibn Rešiku (Ibn Rašiq), znači opjevati ljubavne boli. Nadalje, često se gazel navodi kao sinonim za mladost *šabbaba*. Zanimljivo je da se u ovoj ljubavnoj lirici kao veoma rasprostranjen pjesnički simbol neuhvatljive ljepote i čedne djevojke javlja upravo gazela (*gazala*). Semantika riječi *gazel* reflektira osnovne pojmove koji se navode u definiciji ove pjesničke vrste. Začudna veza između šarolikih značenja riječi *gazel* i istoimenog pjesničkog žanra održat će se tokom dijahrone analize ovog žanra. Iako sam gazel u arapskoj književnosti nije ni blizu teorijski istražen kao u perzijskoj i osmanskoj, odnosno turskoj književnosti, moguće je govoriti o tri povijesne etape stasavanja gazela kao pjesničke vrste. To su: faza *arhigazela*, formativni period – gradski i uzritski gazel i tesavvufski gazel.

2.0 Razvoj tesavvufskog gazela

Tesavvufski ili mistički gazel svakako je vezan za sam razvoj i ekspanziju ezoterijske misli u muslimanskim zemljama. Zanimljivo je da upravo poezija prati formativni period tesavvufa (9. i 10. stoljeće) i najčešće reflektira njegovu historijsku dinamiku. To nam pokazuje intenzivno prožimanje i interakciju ezoterijskog učenja i književnosti. U tesavvufskom je gazelu sam Bog postavljen u fokus poezije. On je vrhunaravna ljubav i zbilja. Gazel kod sufija tako postaje lirski odraz duhovnog kaleidoskopa pjesnikove nutrine na *vječnome putu ljubavi* ka Stvoritelju i Izvoru. Vremenom je ova pjesnička vrsta uspostavila raskošnu simboliku i semantiku kao i veoma iznijansirane predstave Jedine Ljubavi.

Posebnim načinom života, ali i lirskim izričajem, među prve pjesnikinje tesavvufskog gazela ubraja se *Rabija el-Adevija* (Rabi`a al-`Adawiyya, umrla 801. godine). Brojne životne nedaće koje su pratile ovu pjesnikinju i vjernu sljedbenicu zova božanske ljubavi naučile su je “tajni blaženstva”. Tu je tajnu Rabi`a ilustrirala svojim poznatim stihovima u kojima razvija ideju *bezinteresne ljubavi* kao vrhunca postojanja na ovome svijetu. Njeni gazeli pokazuju kako je Bog *Inicijator ljubavi* u skladu s kur`anskim načelom o ljudima koje će Bog “voljeti i koji će Njega voljeti.” (Kur`an, 2004, 117). Ovaj je ajet ujedno centralni moto brojnih sufijskih učenja. Kao i prve sufije, poput Hasana el-Basrija (Hasan al-Basri, umro 728. godine), Rabi`a al-`Adawiyya ne gleda odveć blagonaklono na ovaj svijet i ljude koji sve više zanemaruju svoj Izvor i Utok. Ona želi u čistoti misliti samo na Boga i voljeti samo Njega. Ovaj svijet i ljudi na njemu uglavnom su predstavljeni kao prepreka na putu duhovnog uzdignuća. Ipak, negativni naboj prema ovosvjetskom nije toliko snažan kao kod al-Basrija, naprimjer, kojeg često optužuju i za latentnu mizantropiju. Razlog Rabi`jinog naglašenog otklona od društva jeste u tome što svijet i pojave na njemu zaokupljaju čovjekovu misao i srce. Tako vremenom srce tamni i gasne daleko od pravog smisla i svjetlosti Božije. Svijet i ljude tako treba “izbaciti” iz srca da bi se krenulo stazom ljubavi. Ona na toj stazi otkriva kako ljudi vole Boga uglavnom *sebično*. Naime, Rabi`a spoznaje da većina ljudi voli Boga zbog ličnih koristi. I sami vjernici mole i vole Boga zarad Dženneta, odnosno iz straha da ne budu

kažnjeni vječnom vatrom. U prvi plan, dakle, stavlja se *lična korist*. Rabi`a takvu ljubav ne kritizira i ne odbacuje. Sebična ljubav ili *hubb al-hawa* predstavlja početnu stepenicu na putu postizanja ljubavne čistote.² Međutim, njen je cilj ostvarenje *Potpune Ljubavi*. Na ovaj način Rabi`a svojom ljubavnom lirikom razotkriva određenu slojevitost i stupnjevitost ljubavi na duhovnome putu. Ona je najbolje ilustrirana njenim čuvenim i često citiranim stihovima:

“Dvije su staze ljubavi na kojima volim Te.
Prva je sebična, a druga jer samo Ti vrijedan si žedi ljubavne.

U trenima kad sebično ljubim Te
Spominjanju Tebe ja sva predam se.

A kada volim Te jer toga samo Ti vrijedan si
Ti podižeš veo da ugleda Te moj pogled zaljubljeni.

I ne pripada meni bilo kakva zahvala za to
Jer za sve je samo Tebi hvala neprestano.” (Al-Hilmi, 1945, 141)

Navedni stihovi predstavljaju najočitiiji primjer drugačije stvarnosti i višeznačnosti ljubavi koja se nadaje u tesavvuufskom gazelu. Nakon kulminacije voljenog (*mamduh/ma`šug*) od objekta u nesibu do konačnog *lirskog monoteizma* u uzrijskoj lirici, Voljeni je sada neupitan kao apsolutni impuls poezije. On je preegzistencijalni Uzrok Ljubavi. Nadalje, mistici šire stvarnost i pojam ljubavi, te svojim gazelima pjevaju o njenoj slojevitosti. Bog se tako voli jer je On jedini vrijedan toga (كاذل له). Svi ostali poticaji ljubavi u sjeni su ovog najčistijeg i najiskrenijeg osjećaja prema Onome Koji je, prema kur`anskom ajetu, sve darovao i nadahnuo. Prema Rabi`ji, bilo kakve pomisli na *uzvratanje* ljubavi nagradom ili bilo čime drugim pomutili bi iskrenost ove ljubavi. Voljeti treba jer se spoznalo da postoji vječni Izvor Ljubavi. Sama svijest o tome najveće je blaženstvo. Ljudski porivi na putu Ljubavi tako postaju prepreke i znakovi neiskrenosti. Izmještajući čovjeka iz centra stvarnosti, kako života tako i poezije, tesavvuufski gazeli već u početnoj fazi svoga razvoja razbijaju kartezijsku logiku čovjeka kao

² Cf. Derin, S. (2008): *Love in Sufism – From Rabia to Ibn al-Farid*. Istanbul: Insan Publications, 88.

ultimus finisa, ili mjere svih stvari. Silinu Rabi`jine poetske paradigme ljubavi dodatno otkrivaju i njene poznate izreke. U jednoj od njih ona kazuje kako se čovjek ne treba brinuti za raj kao krajnje odredište, već za Njegovog vlasnika, jer prvo treba naći komšiju, pa onda kuću. Vrhunac čistote ljubavi prema Stvoritelju odražava se i u njenim riječima:

“Bože, ako Te volim iz straha od džehennemske vatre, spali me u njoj. Ako Te volim iz želje za Džennetom, zabrani mi ga. Ali, ako Te volim radi ljubavi Tvoje, nemoj mi uskratiti Svoju vječnu ljepotu.” (Ibid., 141).

Iako se gazeli Rabi`je al-`Adawiyye ne smatraju “velikom” poezijom, naročito zbog formalnih odlika, njen je “osjećaj svakako snažniji od njene umjetnosti.” (Schimmel, 1982, 18). Taj snažni poetski osjećaj nadahnut će i protkati gotovo sve potonje sufijske pjesnike i njihova djela. Rabi`jina paradigma bezinteresne i čiste ljubavi prema Stvoritelju često će se pretvarati u sami kontekst ili okvir u kome su pisali pjesnici poput Zunnuna al-Misrija (Ru al-Nun al-Misri) ili Džunejda al-Bagdadija (Iunayd al-Bagdadi). Štaviše, njen koncept otkrovenja vela (*al-kašf*) ili konačnog viđenja Voljenoga Koji se spominje u navedenom gazelu, postat će trajno obilježje najpoznatijih predstavnika tesavvufskog gazela, poput al-Halladža, Ibn Arabija i Ibn al-Farida.

Rabi`a al-`Adawiyya, Ru al-Nun al-Misri i Iunayd al-Bagdadi u svojim gazelima sve više u drugi plan stavljaju početnu tesavvufsku usredotočenost na strah od Boga. Umjesto toga, poezija tesavvufa bila je pretežito ispunjena ljubavlju od Boga i prema Bogu. Spomenuti pjesnici slijedili su put “trezvenih mistika.” (Ibid., 9). Oni su na svome putu ljubavi bili vođeni svjetlom *muhamedanske zbilje*,³ ali su pri tome bili svjesni ovoga svijeta. S druge strane, najdublji trag u tesavvufskoj poeziji i misli uopće ostavili su upravo “opijeni mistici” koji su u svojem ljubavnome “ludilu” i opijenosti trgali sve veze s razumom i njegovim zakonima.

Jedan od najpoznatijih “opijenih” pjesnika svakako je *Mansur al-Halladž* (Mansur al-Hallaj, 858–922). Al-Halladž ili mučenik ljubavi Božije, svojim životom i djelima predstavlja sržnu fazu kako

³ O ovoj temi opširnije vidjeti u: Hafizović, R. (1999): *Temeljni tokovi sufizma*. Sarajevo: Bemust.

u razvoju tesavvuvske poezije tako i ezoterijske misli u islamu uopće. Njegovo tragično pogubljenje u Bagdadu postalo je višeznačni simbol ljubavi i odanosti Bogu. Ono je, ustvari, najzornije pokazalo i najveću ovosvjetsku manifestaciju zaljubljenosti u Stvoritelja. Al-Halladž je tako davanjem života ostvario koncept ujedinjenja s Voljenim. Njegova smrt doslovna je konkretizacija ljubavnog zahtjeva za potpunim predanjem Voljenom. Život i najveći ideali poezije (barem tesavvuvske gazela) u al-Halladžovom slučaju potpuno su se saobrazili.

U svojim gazelima al-Halladž pravi radikalni pomak u odnosu na liriku prvih tesavvuvskih pjesnika. Ideja bezinteresne ljubavi ima jasne obrise u al-Halladžovim stihovima u kojima on ne želi mijenjati samo jedan trenutak ljubavne ekstaze za Džennet, kao što smatra značajnom džehennemsku vatru u poređenju s njegovim bolima za voljenim Gospodarem Kojega ne može vidjeti.⁴ Međutim, al-Halladž je izgradio jedinstvenu simboliku u svojoj poeziji. Njegovi simboli i metafore postat će neodvojivi dio svih kasnijih tesavvuvskih pjesama i prozih tekstova. Svojom ljubavnom lirikom o Bogu al-Halladž u potpunosti zahtijeva egzistencijalno utrnuće, ili apsolutno spajanje s Voljenim. O tome najbolje svjedoči njegova poznata metafora o zaljubljenom kao leptiru i Voljenom kao plamenu svijeće. Pjesnik je tako leptir koji u noći zaljubljeno pleše oko plama Božijega, a ujutro odlazi svojim prijateljima kazivati o zanosnim stanjima zaljubljenosti. Krajnji cilj leptira jeste izgaranje ili stapanje s plamom Istine. Motiv leptira i svijeće postat će dominantan u tesavvuvske poeziji i na osmanskome i perzijskom jeziku.

Al-Halladž prvi u svojim stihovima definira ljubav kao samo počelo i uzrok stvaranja. Ovaj princip bit će temeljito elaboriran u brojnim tesavvuvske djelima u kojima se kao polazište uzima hadis Muhammeda, a.s., o želji Stvoritelja da bude spoznat – želji koja je rezultirala kreacijom svijeta i kosmosa. Ljubav kao takva prožima cjelokupnu stvarnost i sve stvoreno. Ukoliko čovjek očisti svoje srce, preda se naumu Božijem, sva njegova djela i misli poprimit će jednu boju – boju božanske ljubavi. Međutim, to stanovanje u čistoti Božije ljubavi nije jedno idilično i mirno stanje. Naprotiv, životno treperenje tesavvuvske pjesnika obilježeno je brojnim odricanjima, patnjama i

⁴ Cf. Šaybi, dr.K. M. (ur.) (2007): Šarh diwan al-Hallag. Bagdad: Manšurat al-Jamal, 146.

bolima. Al-Halladž tako u svojim gazelima ispisiuje svojevrsnu *poeziju patnje* kao najočitijeg dokaza Božije ljubavi. Zadovoljstvo Voljenoga najbitniji je cilj pjesnika, a boli su svakako važan dio na putu njegova ostvarenja.⁵ Ipak, jedan od najtežih zahtjeva na mučeničkom putu ljubavi jeste odricanje od ega ili svojega “ja”. Al-Halladž će brojnim stihovima opisati proces i važnost metamorfoze od ljudskoga *ja* u božansko *Ja* što je krajnji cilj putnika ljubavi. Simbolika smrti (ega) prije smrti (tijela) s al-Halladžovim stihovima postat će trajni motiv u najrazličitijim sufijским djelima:

“Ubij me, prijatelju moj prisni,
U smrti toj život će moj izroniti.” (Al-Šaybi (ur.), 2007, 247)

Naglašavanjem prisustva božanskog *Ja* u svome tijelu, al-Halladž će izreći brojne stihove i ekstatičke sentencije (*šatahat*), poput one fatalne: *Ja sam Istina*. Isticanje patnje i boli kao najvećeg znaka ljubavi i pažnje Božije poprimit će nemjerljiv značaj u njegovoj poeziji. Svojevrsna gradacija slavljenja patnje kod al-Halladža ne zaustavlja se u stihovima kojima on priziva smrt ili, pak, odabire i onosvjetsku patnju, a sve u ime ljubavi prema Jedinome. Ona će svoju najdrastičniju manifestaciju doživjeti u kontroverznoj apologiji Iblisu. Beskrajno opijen ljubavlju Božijom, al-Halladž vidi drugu stranu ne samo povijesti ljudskog roda nego i same stvarnosti, pa i one koja je data u Kur'anu. Iblis, inače oličenje zla, neposluha i zavisti, vidi se i kao zaljubljenik koji je odbio pokloniti se bilo čemu osim Stvoritelju. U tome se ogleda vrhunski dokaz njegove ljubavi i odanosti Bogu, kao i Njegovom *vječnom zakonu i volji* po kojoj se samo Njemu pokorava i čini sedžda. Sve ono što se dešava nakon Iblisovog neposluha tumači se kao nastavak ljubavi permanentnom patnjom koja je već spomenuta kao krunsko načelo Ljubavi. Sam je Iblis tako predstavljen kao jedan od velikih mučenika ljubavi, a to je ideal kojem je al-Halladž težio svim svojim bićem.⁶

⁵ Cf: Derin, S. (2008): *Love in Sufism – From Rabia to Ibn al-Farid*. Istanbul: Insan Publications, 127.

⁶ Al-Halladža će u ovom slijediti i poznati tesavvufski autor Einolqozat Hamadani. Opširnije o ovoj složenoj temi pročitati u poglavlju *Muhammedova i Iblisova svjetlost postaje izvor i zbilja nebesa* u djelu: Einolqozat Hamdani, E. (2007): *Priprave – Tamhidat*. (prijevod s perzijskog jezika Namir Karahalilović), Al-Hoda: International Publishers & Distributers, s.a., 187-259.

Jedno od značajnih poetskih unovljenja u al-Halladžovim gazelima jeste frekventna upotreba dijaloga. Njegovi se gazeli katkad znaju pretvoriti u beskrajne dijaloge sa svojim i Božanskim *Ja*. “On konstantno upotrebljava zamjenice Ja, Ti i Mi, te za razliku od kasnijih mističnih pjesnika ne upotrebljava simbole profane ljubavi.” (Schimmel, 1982, 31). Poezija je tako kod al-Halladža često prerastala u intimni razgovor zaljubljenika i Voljenoga. U njemu su se pokazivali svi kolopleti Božije ljubavi s jedne, i sve nijanse ljubavne boli, s druge strane.

Njegovi stihovi, također, primjer su snažnog uzmicanja od materijalnog svijeta, a sve u želji da se što ljepše opišu nepregledi duhovnoga carstva ljubavi u kojima su granice između zaljubljenog i Voljenog bivale sve tanje i poroznije. U poetskom djelu al-Halladža, tesavvufski gazel u arapskoj književnosti doseže svoj zenit. Njegova poezija ostavit će neprolazan trag u poimanju i razvoju tesavvufa općenito. Tek u 13. stoljeću Ibn `Arabi i Ibn al-Farid unaprijedit će al-Halladževu ideju ljubavi prema Bogu i donijeti određene novine kako u poeziji tako i u samoj filozofiji tesavvufa.

Muhammed Ibn Ali Ibn Arebi (Muhammad Ibn `Ali Ibn `Arabi, 1165–1240) jedno je od najvećih imena u tesavvufu uopće. *Magister Magnus* ili šayk al-`akbar, Ibn `Arabi temeljito je prožeo tesavvufsku misao. Utjecaj njegovih ideja i djela u kojima je na jedinstven način sistematizirao tesavvufsku doktrinu i danas su vrelo na kojem se napajaju brojni sufijski pokreti i *duhovni putnici*. Štaviše, njegova poezija odigrala je presudnu ulogu u razvoju i *krunisanju* tesavvufskog gazela. Ibn `Arabijeva zbirka mističkih gazela *Tumač čežnji* (*Tar\uman al-ašwaq*) predstavlja unikatno djelo arapske poezije kako svojim jezikom, stilom i sadržinom, tako i jedinstvenim tumačenjem koje je autor sam napisao i uvrstio u divan zajedno sa svojom poezijom. Ljubav prema Gospodaru u svojoj punini i raznoboju pokazuje se kao *apsolutna* tema Ibn `Arabijevih gazela. Poimanje ljubavi kod Ibn `Arabija neraskidivo je vezano s njegovim filozofskim konceptom o *jedinstvu Bića* (*wahda al-wu\ud*) koji je detaljno elaboriran u njegovim djelima *Mekanska otkrovenja* i *Dragulji mudrosti*.⁷ Prema Ibn `Arabiju, ne postoji dualitet

⁷ Mekanska otkrovenja su djelimično prevedena na bosanski jezik, dok je prof. dr. Rešid Hafizović preveo *Dragulje poslaničke mudrosti*. O ovome šire vidjeti u: Ibn Arebi, M. (1995): *Dragulji poslaničke mudrosti*. (prijevod s arapskog jezika Rešid Hafizović). Zenica: Bemust.

i distanca između stvorenog, objektivnog svijeta i Boga kao Tvorca. Sve je Biće i sve je u Biću. Stvoreni svijet i čovjek u njemu tako su dio Bića poput sunčevih zraka koje ne postoje same po sebi, već su rezultat, trag i dio bivanja Sunca. Ovaj svijet tek je spoljna manifestacija samoga Boga.⁸ Nadalje, Bog uvijek stvara i svaki je tren ekspresija Njegovog djelovanja. Upravo ta vječita dinamika djelovanja neodvojiva je od ljubavi Božije, jer i Ibn `Arabi slijedi stav po kojem je svijet stvoren iz impulsa ljubavi. Bog je poželio biti spoznat, pa je sve stvorio. U ovome on dakako slijedi al-Halladža. Ipak, Ibn `Arabi razrađuje ovu ideju i pretače je u univerzalni princip postojanja uopće. Crpeći većinu svojih ideja iz kur`anskog teksta, on za krunski dokaz uzima ajet: “Džine i ljude stvorio sam samo zato da se klanjaju Meni.” (Kur’an, 2004, 523). Stoga, *ibadet* je svrha stvaranja čovjeka. Iako, mnogi ovaj pojam prevode i poimaju kao klanjanje, obožavanje i robovanje, Ibn `Arabi u svojoj duhovnoj hermeneutici *ibadet* tumači kao primjer najsublimnije ljubavi. Ljudi su, dakle, stvoreni da vole svoga Stvoritelja toliko da to prelazi granicu *obične* ljubavi i prerasta u klanjanje i obožavanje. U gazelima Ibn `Arabija tako vidimo konačnu transformaciju koncepta *mamduha* koji se nalazi u arhigazelu. Voljeni je sada ne samo *mamduh* (hvaljeni) ili *ma`šuuq* (voljeni) već i *ma`bud* (onaj kojeg se obožava). *Religija ljubavi* tako je dosegla svoj krajnji vrhunac i čistotu u gazelima Ibn `Arabija. Stoga, on u jednom gazelu jasno kaže:

“Srce je moje prijemčivo za svako obličje
Da bude gazelama poljana, hram za svećenike,

Stanište idola i Kaba za hadžije,
Ploča na kojoj je Tora sačuvana i stranice kur`anske.

Ljubav je vjera koju slijedim gdje god da se zapute
Njene kamile. To jedina moja vjera je.” (Ibn Arabi, 1911, 47)

Nadalje, ako je sve što vidimo manifestacija Samoga Boga, onda

⁸ Upravo pojam manifestacije ili vela zauzima dominantno mjesto u Ibn `Arabijevoj kozmologiji. Spoljnje manifestacije Boga ili vela na Biću Njegovom u isti mah prikrivaju lice Stvoritelja, ali i vode do Njega. Skidajući veo po veo, putnik ili zaljubljenik prelazi iz stanja u stanje dok ne dosegne *posljednju* “*postaju bez postaja*” u *oceanu* spoznaje i Ljubavi koja je *bez obala*.

smo uvijek i svugdje okruženi Njegovom Ljubavlju, jer je ona impuls te manifestacije. U stalnom zrenju kreacije i bujanju Božijih manifestacija neprestano se očituje ljubavni *arche*. Čovjek tako konstantno živi u (okruženju) ljubavi, pa bi se Ibn `Arabijev poetski koncept mogao nazvati, kako to primjećuje Derin, “*jedinstvo ljubavi (wahda al-hubb)*” - (Derin, 2008, 172). Sve u kosmosu prema tome ili voli ili je voljeno. Sve je u Ljubavi i sve je manifestacija Ljubavi. Na kraju svih ljubavnih htijenja neupitno stoji Bog kao jedina Esencija. Ljudi su najčešće nesvjesni izvornosti onoga što vole. Misija čovjekovog djelovanja, pa uz ostalo i njegove poezije, jeste da probudi u čovjeku svijest o stvarnom izvoru njegove ljubavi. Jedino se tako prelazi u stanje *istinske zbilje (haqiqa)* mimo koje je sve iluzija i zavaravanje.

Razumljivo je da u ovoj kozmologiji ljubavi, Ibn `Arabi tretira različite manifestacije ili slojeve ljubavi. Stupnjevitet ljubavnog impulsa kod Ibn `Arabija u svojoj će osnovi biti bliska Rabi`jinoj podjeli ljubavi na interesnu (sebičnu) i bezinteresnu (nesebičnu). Na najvećem stupnju svakako je *duhovna ljubav* kojom zaljubljeni voli Voljenoga zbog Njega Samoga. Ona je čista od svakog interesa i beskrajna u svojoj predanosti Voljenome. Štaviše, odnosi su u ovoj duhovnoj ljubavi veoma kompleksni, jer ona obuhvata i Božiju ljubav prema čovjeku i obratno, ljubav čovjeka prema Bogu. U njoj ključnu ulogu igra znanje, ali ne kao racionalna aktivnost, nego više kao spoznaja srca i duhovno iskustvo (*rawq*). Tako, naprimjer, Bog više i savršenije voli čovjeka, jer ga savršeno zna. Nadalje, Božija je ljubav prema čovjeku obuhvatnija jer je Bog u čovjeka “udahnuo” dio Sebe (دخفن)⁹. Zanimljive su Ibn `Arabijeve usporedbe ovog odnosa s ljubavlju čovjeka prema ženi, jer je i ona stvorena od čovjekove duše (مكسفن أنم)¹⁰.

Ibn `Arabi je u svojim gazelima, ali i u *Mekanskim otkrovenjima*, dao veoma bogate opise vrsta ljubavi, njenih stepena i znakova zaljubljenih.¹¹ Zanimljivo je da u opisivanjima ljubavi Ibn `Arabi

⁹ Cf. Duraković, E. (prev.) (2004): Kur'an s prijevodom na bosanski jezik. XXXVIII: 72; XV: 29. Sarajevo: Svjetlost.

¹⁰ Cf. Ibid., XXX: 21.

¹¹ Opširnije o ideji ljubavi kod Ibn `Arabija vidjeti u knjigama: Ibn `Arabi, M. (1911): Futuhat al-Makiyya. Bayrut: Maktaba dar al-našr, s.a., (poglavlje 178); Chitick, W. (2005): Ibn Arabi – Heir of the Prophets. Oxford-England: Oneworld Publications, 27-53.

izdvaja *elementarnu ljubav* koja predstavlja čovjekovu predanost samo jednom dijelu materijalne stvarnosti. On tu uključuje i Ma'nunovu ljubav prema Layli, Qaysovu prema Lubni i tako dalje.¹² Naime, Bog se manifestira ljepotom, a ona je, prema Ibn `Arabiju, najočitija kod žene, tako da je ljubav prema ženi najbolja priprema za beskrajne duhovne visine u kojima će zaljubljenik tragati za konačnim sjedinjenjem sa Stvoriteljem.

Čini se da je ovaj koncept profane ljubavi kao duhovne inicijacije bio veoma privlačan Ibn `Arabiju, barem kada je poezija u pitanju. Naime, njegovi gazeli na prvi pogled djeluju kao pravi primjeri erotsko-ljubavne lirike zbog čega je sam pjesnik žestoko kritiziran i neshvaćen. To ga je i nagnalo da napiše objašnjenje svoje poezije koje je uvrstio u *Divan*. Većina gazela u *Tumaču čežnje* po Ibn `Arabiju nastala je nakon upoznavanja s prelijepom Nizam, kćerkom njegovih duhovnih učitelja u Mekki.¹³ Ovi gazeli privlače pažnju i *hronotopom* svoga nastanka. Ibn `Arabi ih piše u svetom gradu, Mekki, za vrijeme svetih mjeseci, redžepa, šabana i ramazana. Nizam je za njega predstavljala manifestaciju božanske ljepote. Ljubav prema njoj bila je impuls koji ga je doveo do opijene zaljubljenosti u Boga Koji je esencija svih ljepota. Pjesničke slike, simboli i opisi stanja u profanoj ljubavi poslužili su tako Ibn `Arabiju da pobliže objasni beskraj svoje zaljubljenosti u Boga. Upotrebom i funkcionaliziranjem slika i simbola iz uzritskog i gradskog gazela, čak slika i sekvenci iz prijeislamske poezije, Ibn `Arabi svojom poezijom uvodi veliki konceptualni prevrat u ljubavnoj lirici Arapa. Pomoću nekadašnjih motiva materijalno-čulne ljubavne lirike, ovaj tesavvufski pjesnik ispisuje intimne refleksije o najuzvišenijoj i najčistijoj ljubavi – ljubavi prema Bogu. I ovaj poetski zaokret ukazuje na konačni trijumf i sveobuhvatnost Ljubavi u tesavvufskom gazelu.

Sva ova traganja za esencijom ljubavi i nebrotjeni stupnjevi koje zaljubljeni mora preći, nebrotjeni velovi koje mora podići, ustvari imaju cilj konačno otkriti jastvo čovjeka, odnosno dovesti do potpune samorealizacije (*tahqiq*). Takva samorealizacija oličena je u savršenom

¹² Cf. Derin, S. (2008): *Love in Sufism – From Rabia to Ibn al-Farid*. Istanbul: Insan Publications, 189.

¹³ Opširnije vidjeti u: Nicholson, R. A. (1911): *Tarjuman al-Ashwaq*. London: Royal Asiatic Society, 6-15.

čovjeku ili *muhamedanskoj zbilji*.¹⁴ Ljubav tako kod Ibn Arabija uzdiže pjesnika i čovjeka iznad pukog duhovnog blaženstva. Ona ima višu ulogu – metafizičku i ontološku. Ljubav čovjeku otkriva puninu stvarnosti i izvorno jastvo, a samo se tako može doći pred Voljenoga.

Annemarie Schimmel smatra kako je `Arabi u svojoj poeziji promovirao “misticizam beskonačnosti čiji je pristup izraženo teozofičan i gnostičan. On ima za cilj podići velove neznanja koja skrivaju temeljni identitet čovjeka i Boga, dok je u ranom sufizmu preovladavao element lične bliskosti i ljubavi između čovjeka i Boga.” (Schimmel, 1982, 31). Iako mnogi zamjeraju isuviše sofisticiranom i na mjestima veoma neprozirnom jeziku Ibn `Arabija, njegov *Divan* predstavlja sami vrhunac tesavvufskog gazela. On će tako, poput predstavnika uzritskog i gradskog gazela, postati klasik ove pjesničke vrste kojeg će brojni tesavvufski pjesnici slijediti, tumačiti i nadopunjavati.

Pjesnik koji je svojim stihovima krunisao duhovnu tradiciju Ibn `Arabija i al-Halladža svakako je *Omer Ibn al-Farid* (Umar Ibn al-Farid, 1182–1235). Ako je Ibn `Arabi za iskazivanje uzvišene ljubavi prema Bogu upotrebljavao jezik, simbole i pjesničke slike iz profane ljubavne lirike, Ibn al-Farid je taj proces doveo do savršenstva. Iako je napisao veliki broj gazela, njega su proslavile dvije kaside *ta'yya* poznata još kao *Nazm al-suluk*, te *Kamriyya*.¹⁵ Odabir kasida kao pjesničke forme i njihovi nazivi dovoljno govore koliko uspješno je Ibn al-Farid upotrijebio profano poetsko naslijeđe. Naravno, kaside kod njega simboliziraju duhovno putovanje, a sve njene sekvence u funkciji su opisa stanja zaljubljenog ili pohvale Voljenog. U Ibn al-Faridovim kasidama tako nailazimo na tradicionalne pjesničke slike poput zazivanja nestale drage, opisa okolice, večernjih pijanki s prijateljima i tako redom. Sve to je, ustvari, jedna kompleksna alegorija. Napušteni logor simbolizira ovaj svijet ili prostor tjelesne egzistencije, noćna sijela i pijanke jesu duhovne seanse zaljubljenika i tako redom. “Prava božanska ljubav najčešće se krije iza imena Selma ili Hind.” (Ibid., 41).

¹⁴ “Samorealizacija je potpuna aktualizacija ljudskog statusa pri čemu ‘stvari’ postaju ono što stvarno jesu, tojest, onako kako ih Bog zna... Ona se ostvaruje slijeđenjem poslaničke paradigme... jer Muhammed je otjelovljenje Logosa koji je Riječ Božija koja uzdiže sve stvoreno i objavljeno.” Pogledati šire u: Chitick, W. (2005): *Ibn Arabi – Heir of the Prophets*. Oxford-England: Oneworld Publications, 15-17.

¹⁵ Opširnije vidjeti u: Mahmuud, A. al-H. (ur.) (2008): *Diwan Ibn al-Farid*. Al-Qahira: Maktabat adab, 30-44.

Ovaj klasični pjesnički dekor u funkciji je iskazivanja najsuptilnijih duhovnih stanja pjesnika. Tako se upotunio i intenzivirao konceptualni prevrat koji je uveo Ibn `Arabi. Posebno mjesto u poeziji Ibn al-Farida zauzima vino kome je ovaj pjesnik posvetio jednu cijelu kasidu. Na taj način on nastavlja i bahijsku tradiciju, odnosno na određen način donosi unovljenja u klasični žanr vinske poezije – *kamriyyat*. Naravno, vino je i kod drugih pjesnika predstavljalo simbol duhovne opijenosti. Međutim, Ibn al-Farid ne govori samo o povremenim opijanjima božanskim vinom. Od samog “otvaranja” kaside on razvija ideju primordijalne zaljubljenosti i opijenosti. Tako i počinje njegova slavna *oda* vinu:

“Ispismo vino sjećajući se zauvijek VoljenePijani smo bili i prije nego što su nam duše stvorene.” (Al-Hilmi, 1945, 161)

Emil Homerin u ovom vinu vidi reminiscencije na preegzistencijalno ispijanje Božije ljubavi.

“Jasno je da se prvo *opijanje* desilo u preegzistenciji, kada su duše posvjedočile Boga. Međutim, Ibn al-Farid nam kazuje kako je to blaženo stanje prošlo, a Voljena postala okružena velom kreacije. Čudotvornog vina više nema, ostao je samo njegov miris. No, i to je dovoljno za one koji tragaju za njim. Čak i spomen na njega i Voljenu opit će one čiji je duh budan i probuditi one koji su zaboravili na svoje istinsko postojanje.” (Homerin, 2001, 11)

Ibn al-Farid tolikim intenzitetom upotrebljava simbole iz profane poezije da čitatelja ponekad stavlja pred istinsku nedoumicu o naravi gazela ili oda. Muhammad Mustafa al-Hilmi smatra kako uvijek treba ostaviti mjesta i *profanim* tumačenjima Ibn al-Faridove poezije, jer je nemali broj njegovih gazela veoma dvosmislen – (تاذ لزغلا) – (نيه جول).¹⁶ Ipak, i pored takvog ambigviteta, gotovo svi kritičari Ibn al-Faridove gazele i kaside uvrštavaju u sami vrh tesavvufske poezije. Jedna od karakteristika koja će dalekosežno utjecati na potonje pjesnike jeste njegova nekonzistentna upotreba muškog i ženskog roda u obraćanju i opisivanju Boga. Na taj način pjesnik želi kazati kako

¹⁶ Cf. al-Hilmi, M. M. (1945): Ibn al-Farid wa al-hubb al-'ilahi, al-Qahira: Dar al-ma'arif, s.a., 148.

je Bog uzvišen od bilo kakvog poređenja ili ograničavanja, te kako su manifestacije Njegove ljubavi moguće u najrazličitijim formama. Inače, Ibn al-Farid ne donosi nikakve radikalne novine u poimanju ljubavi i odnosu prema Voljenom. On, uglavnom, na izrazito rafiniran način baštini ideju sveprožimajuće Ljubavi u kosmosu. Tako Ibn al-Farid, poput Ibn Arabija, u svemu stvorenome vidi emanaciju Stvoritelja, a u njoj samoj i impuls Ljubavi. On je zaljubljen i u vela iza kojih Voljena bježi i skriva se, jer su u njima trag i miris Njene ljepote i ljubavi. S druge strane, on promovira Rabi`jiniu ideju bezinteresne ljubavi, posebno slaveći samožrtvovanje i bol na putu ljubavi kao dokaz iskrene predanosti Jedinome. Štaviše, s ciljem što iskrenijeg odnosa, on izražava i melamatijske porive.¹⁷ Kako je ljubav jedino i apsolutno rješenje, Ibn al-Farid slijedi al-Halla`a u omnitolerantnom pristupu onima koji ga napadaju i uznemiravaju. On će preuzeti i al-Halla`ovu apologiju Iblisu. U njegovim je gazelima naglašen i pojam stapanja s božanskom esencijom ili povratak u čisto, primordijalno stanje – *fana`*.

Na kraju, treba ponoviti kako je Ibn al-Faridov najznačajniji doprinos tesavvufskom gazelu u njegovom istančanom jeziku i raskošnom stilu kojima je ispjevao neke od najljepših mističkih stihova u arapskoj književnosti. On je jedan od najvećih pjesnika arapske tesavvufske poezije kada se gleda na njene formalne odlike, jezik i stil. Na taj je način temeljne tesavvufske ideje o ljubavi i predanosti Bogu Ibn al-Farid gotovo savršeno izrazio u *primarnoj umjetnosti* Arapa – poeziji.

3.0 Differentia specifica tesavvufskog gazela i njegova marginalizacija u historiji književnosti

Veoma je zanimljivo kako tesavvufski gazel nije imao značajnijeg odjeka kada govorimo o njegovoj recepciji. Ovo se naročito očituje kada su u pitanju književnoteorijske studije o tesavvufskom gazelu u arapskoj književnosti. Indikativno je da većina studija o povijesti arapske književnosti ne tretira tesavvufski gazel kao zasebno

¹⁷ Cf. Derin, S. (2008): *Love in Sufism – From Rabia to Ibn al-Farid*. Istanbul: Insan Publications, 217.

i jedinstveno poetičko unovljenje srednjovjekovne arapske poezije.¹⁸ Skoro da nema djela u kojima bi se konzistentno mogao pratiti razvoj tesavvufskog gazela, barem hronološki. Kada se, pak, radi o ljubavnoj lirici, već sam kazao kako većina historičara i kritičara arapske književnosti razmatra gradski i uzritski gazel, te razvoj tog žanra u abasidskom periodu. Ovu “diskriminaciju” unutar povijesti arapske poezije i, nadasve, jedne pjesničke vrste sasvim izvjesno uzrokovala je poetička posebnost tesavvufskog gazela i njegova nekompatibilnost s tradicionalnom književnom normom kod Arapa. Stoga se treba osvrnuti na pojmove norme i tradicije u arapskoj književnosti.

Esad Duraković u djelu *Orijentologija – Univerzum sakralnoga teksta*, u kojem se veoma akribično analizira arapska književna tradicija iz ugla poetike, naglašava njenu *normativnost* i *induktivnost*. On zaključuje kako se “zatečena poetska produkcija, i to ona u ishodištu poetske tradicije, proglašava najboljim dijelom te tradicije i njena poetika se normira.” (Duraković, 2007, 253). Poznato je da samo ishodište arapske književnosti čini staroarabljska kasida. Ona će kanonskom strahovladom svoje forme i dominacijom svog *rezervoara motiva* sudbinski odrediti arapsku književnost sve do njenog modernog perioda. Presudni faktori u fosiliziranju kaside kao ideala odigrat će poznati proces *filologizacije* poezije, ali svakako i uvijek prisutni faktor nacionalnog ponosa. Kao posljedica svega toga, stara i klasična arapska poezija postaju idealne norme i obrasci.

Shodno spomenutim determinirajućim faktorima, razumljivo je zašto se studije i analize ljubavne lirike kod Arapa *zaustavljaju*, odnosno reduciraju na uzritski i gradski gazel, te njihovu razradu u klasičnom periodu. Ova ljubavna lirika, ustvari, polazi od kaside, razvija se iz njenog ljubavnog *exordiuma*, a kao pjesnička vrsta potpuno se afirmira upravo u periodu klasične arapske književnosti. Stoga, gazeli, kako smo naveli, iz formativnog perioda odgovaraju normama tradicije. Oni slijede indukcioniistički zahtjev jer se “pokoravaju” tradicijskom kanonu. Kao osamostaljene pjesničke vrste i uzritski i gradski gazel prate formalne zahtjeve oličene u kasidi – rima, metar, način kazivanja, često i pjesničke slike kao što je već ranije navedeno. Nadalje, ovi gazeli su i u službi promoviranja kulturalne osobenosti Arapa, kako onih iz

¹⁸ To je slučaj s književno-historijskim studijama o arapskoj književnosti Dayfa, Gabrijelija, Allana, Gibba, Chachije, Clementa i drugih.

pustinje tako i onih iz gradskog staleža.¹⁹

S druge strane, osim što slijede monorimu i strukturu bejta, pjesnici tesavvufskog gazela konstituiraju drugačiju poetiku od one koja je prisutna u staroarabljskoj kasidi i pjesničkim vrstama nastalim njenom dekompozicijom.

Jedna od najočitijih i radikalnih razlika jeste poimanje svijeta u kasidi i tesavvufskom gazelu. Naime, dok kasida, kao i profani gazeli, od početka do kraja pjeva o materijalnom, pojavnom svijetu, tesavvufski gazel sve više uzmiče od njega. Ustvari, centralni lokus ove mističke lirike jeste duhovni svijet ili svijet s onu stranu realnosti. Tesavvufskog pjesnika najviše zanima beskraj spiritualnih visina, jer tamo biva Voljena. Nadalje, on ponire u sebe kako bi ispitao svoje duhovne impulse, odnosno opisao stanja (*al-ahwal*) u kojima se našao na putu ljubavi. Na taj se način stvara svojevrсни *duhovni putopis*, za razliku od apsolutne “okrenutosti pojavnome svijetu u kasidi.” (Duraković, 2007, 175). Kolikogod kasida kreće s ovoga svijeta i nastaje u njemu, toliko tesavvufski gazel polazi ka onostranom zavičajju. Oni tako obitavaju na dva suprotna pola – *realističkom* i *suprarealističkom*. U fazi kada tesavvufski pjesnici počinju preuzimati simboliku iz profane poezije, svijet pjesme se mijenja i poprima izgled alegorijskoga. Napušteni logori, Lejla, krčma ili vinotoče postaju dijametralno suprotni simboli od svog doslovnog ili osnovnog značenja. U tesavvufskom gazelu spomenute slike samo su aluzije na unutarnji svijet pjesnika mistika koji na ljubavnom putu neprestano traži svog Voljenog.

Poznato je kako su u poeziji usljed normativne poetike u klasičnoj arapskoj književnosti nastali *rezervoari motiva* koji su, prema Durakoviću, prerasli u topose ili opća mjesta. Sličnu tendenciju imamo i u razvoju tesavvufskog gazela, s tim da se vremenom kreiraju *rezervoari simbola* koji vrše sličnu funkciju u poeziji. Leptir i svijeća, velovi, solufi, krčmarica, vino, obrve, očne jagodice samo su dio *stalnih simbola* koji će trajno prožimati tesavvufsku poeziju sve do danas. Međutim, oni nisu povezani sa spomenutim tradicionalnim ili normativnim motivima.

Promjenom perspektive svijeta dolazi i do različite upotrebe stilskih sredstava, tako da dominantna figura poređenja gubi na značaju

¹⁹ Opširnije o *nacionalnoj politici* starog i klasičnog arapskog pjesništva vidjeti u: ‘Adunis (2000): *al-Ši`riyya al-`arabiyya*. Bayrut: Dar al-adab, 33-56.

u tesavvufskoj poeziji, a sve se više upotrebljavaju simbol, metafora, metonimija i alegorija.

Dok u svijetu kaside vlada određena prozračnost, kako svijeta tako i poetske sintakse, u tesavvufskom gazelu gotovo je sve u alegorijama, metaforama i često neprozirnim iskazima teško dokučivog značenja. Štaviše, tesavvufski pjesnici namjerno grade višeznačnu mrežu značenja. Oni često posežu za riječima maglovitog i dvosmislenog značenja. Na taj se način najbolje odražava sva mistika unutarnjeg svijeta pjesnika i dubina ljubavnog odnosa s Voljenim.²⁰ Usto, u pjesmi se kreira fluidna atmosfera, odnosno pokazuje se nestalni i kovitlavi svijet emocija. Na drugoj se strani nalazi mirni krajolik kaside u kome je sve statično, otvoreno, prozračno i pregledno.

Nasuprot spominjanom “kulturalnom” elementu u kasidi i profanim gazelima, tesavvufski gazel nosi u sebi auru univerzalnosti. U njemu je opisan univerzalni odnos Boga i čovjeka. To je stalna kategorija koja izbjegava *političku* funkcionalizaciju te odustaje od promicanja arabizma ili drugih *izama* u bilo kojem smislu.

Svakako treba promisliti i o recipijentima tesavvufske poezije. Osim polarizacije u pogledu na svijet/Svijet, samim uzmicanjem iz prozirnog prostora poređenja u aluzivni svijet metafore, vjerovatno je marginalizaciji tesavvufskog gazela mnogo doprinio i sam *receptijski horizont*. Naime, na određeni način, recipijentima tesavvufske poezije biva odabrana *elita*, i to ona duhovna. Pripremljeni za *tesavvufski registar*, oni očekuju *prizore i opise* iz duhovnog zavičaja. Njih ne zanimaju opisi i informacije iz materijalnog svijeta osim kao simboli i alegorije nutarnjega carstva. S druge strane, recipijenti kaside i profane ljubavne poezije duboko su u ovom svijetu. Oni su s njim stopljeni. Shodno tome i njihova su očekivanja vezana za bliske prizore iz njihovog mentalnog i fizičkog habitusa. U toj se poeziji sa žudnjom iščekivalo pjesničko glasje o ljubavi koja je svima zajednička, svome mjestu, poznatim osobama iz plemena ili grada, i tome slično.

Posebno se treba osvrnuti na centralnu temu, odnosno na poimanje ljubavi u različitim vrstama gazela. Općenito, u razvoju arapske ljubavne lirike postoje dva pristupa ljubavi. Prvi se može imenovati *egzogenim*, u

²⁰ O ambigvitetu tesavvufske poezije opširnije pročitati u: Schimmel, A. (1975): *Mystical dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 250-293.

kome je izraženo funkcionalističko shvatanje ljubavi. Ovakvo poimanje ljubavi podrazumijeva naglašavanje njenog čulnog aspekta. Ljubav se posmatra samo kao jedan od brojnih životnih *motiva*. Ona nije cilj i svrha postojanja. Svakako da ovakvo shvatanje ljubavi nalazimo u arhigazelu i gradskoj lirici omajadskog perioda. Koristeći nomenklaturu Denisa de Rougemounta, možemo kazati kako ovu ljubavnu liriku markiraju *eros* i *philia*. Eros je veoma zastupljen u arhigazelu, a označava “čisto fizičku ljubav u kojoj dominira instinkt seksualnosti.” (De Rougemont, 1983, 5). Krajnji cilj ovakve ljubavi jeste tjelesno uživanje i udovoljavanje požudi. Ona tako postaje tek jedan fragment stvarnosti s određenom svrhom i ulogom. Ukoliko ne ispunjava tu svrhu, ljubav je beskorisna. Stoga i ne čudi da je u egzogenom poimanju ljubavi naglašena uloga racija. Već sam govorio na koje je načine *ljubav* funkcionalizirana u arhigazelu. U gradskoj je lirici spomenuta funkcionalizacija nastavljena. Međutim, pojam ljubavi se, na primjeru gazela `Umara Ibn Abi Rabi`a, usložnjava i sofisticira. Umjesto očite seksualnosti koja je obilježila Imru' al-Qaysove stihove, kod Ibn Abi Rabi`e preovladavaju nježni erotski osjećaji, odnosno *philia*. Ljubav se tako doživljava kao veoma važan dio života i jedan “zatvoren svijet”. Ipak, ljubav prema ženi i ovdje se uzima kao sredstvo ili *pretekst* da bi se opjevao sam pjesnik.

Postoji i *endogeni* pristup ljubavi. On je oličen u poeziji u kojoj se pokušava neutralizirati funkcionalističko shvatanje ljubavi. Takva poezija u svoj fokus stavlja voljenu osobu i njoj podređuje svoj svijet u cjelini. U njoj se iskazuje istinska ljubav kojom se pjesnik želi predati Voljenoj svim svojim bićem. Voljena osoba sada postaje apsolutni cilj, a ljubav jedini put i smisao u kosmosu. U prvom planu poezije koja promiče ovakav pristup ljubavi svakako jeste intuicija, a ne racio. Nadalje, u njoj se uspostavlja kult *jedne jedine ljubavi* koja je srijeda samog postojanja. “Ovaj ljubavni delirij zahtijeva ekstremnu čistotu i posvećenost voljenoj, kao i poricanje bilo kakve druge *zemaljske* ljubavi. Ona ne poznaje dobrobit za zaljubljenika, već samo za voljenu.” (Ibid., 66). Uzritski i tesavvufski gazel svakako su primjeri endogenog shvatanja ljubavi. Vjerovatno je to razlog zašto su Medžnun i Lejla postali stalni simboli za ljubav između čovjeka i Boga u tesavvufskoj poeziji. Naravno, već sam kazao kako je osnovna razlika u tome što uzritski gazel slavi ljubav u sferi ovozemaljske egzistencije. Tesavvufski pjesnici “lirski monoteizam” dovode do samoga kraja i pjevaju isključivo

o Bogu kao esenciji ljubavi. Na taj se način i endogeni pristup ljubavi dovodi do samoga vrhunca.

Poimanje ljubavi u direktnoj je vezi i s konceptom *mamduha* koji je promoviran još u drevnoj kasidi. On u tesavvufskom gazelu doživljava svoju završnu metamorfozu. Vidjeli smo kako “voljena osoba” u tesavvufskoj lirici nije samo predmet pohvale ili iskrene ljubavi. Osjećaji prema njoj prevazilaze egzistencijalne ljubavne porive. Tesavvufski pjesnik voli samu *Esenciju* ljubavi, i ne zadovoljava se samo njenim egzistentnim manifestacijama. Stoga u tesavvufskom gazelu uvijek pulsira zahtjev za sublimnom i apsolutnom ljubavi. To se ostvaruje totalnim predavanjem ili obožavanjem jedine Izvjesnosti i Esencije, a to je Bog. Međutim, treba ponoviti kako pjesnici tesavvufskog gazela ne poriču manifestacije ovozemne ljubavi. Iskazivanje naklonosti i ljubavi prema plemenu, vođi (kao što je slučaj u arhigazelu), i samome sebi (‘Umar Ibn Abi Rabi`a), ali i monistička ljubav Qaysa, gledaju se blagonaklono od ovih mističnih liričara. Sve su to tek vidovi *sebične ljubavi*, odnosno inicijacijske faze, za konačno predanje apsolutnom izvoru ljubavi – Bogu.

Već sam kazao kako je jedan od razloga promicanja uzritskog i gradskog gazela poštovanje kanona koje je nametnula kasida. S druge strane, tesavvufski gazeli zrcali značajne *poetičke* razlike naspram normativnog ideala arapske poezije. To je temeljni razlog marginalizacije ove pjesničke vrste. Historija arapske književnosti pokazala je kako u *tihom* poetičkom srazu s normom kaside, koju nije poštovao, tesavvufski gazeli naprosto nije imao nikakvog izgleda. Za detaljniju komparaciju ovih dviju pjesničkih vrsta, kao i za podrobnije utvrđivanje uzroka marginalizacije tesavvufskog koda, potrebne su zasebne i mnogo opširnije studije.

4.0 Zaključak

Gazel se kao posebna lirska poetska forma povijesno i tematski uobličavao na različite načine i njegova kompleksnost pokazuje čitav niz najrazličitijih faktora i konstelacija koji čine svu šarolikost i višeslojnost tradicije i kulturnog naslijeđa. Time se ukazuje na činjenicu kako određena vrsta izražaja, kako u estetskom, tako i u svakodnevnom

socijalnom smislu riječi biva nepravdeno marginalizirana i reducirana na elemente pojedinačnih ili akcidentalnih pokušaja drukčije interpretacije ljubavi i osjećanja u odnosu na dominirajuće forme svijesti i poetske manifestacije. Ovaj rad je nastojao pokazati kako, uvjetno rečeno, alternativni načini izražavanja ove poetske forme ne predstavljaju efemerne i manje vrijedne domete u odnosu na prevalirajuće normativne postavke poezije kakvom se etablirala kasida. Tesavvufski gazel zpravo je potvrdio polivalentu narav poetskog izražaja, kao i samo polivalentno shvatanje i doživljavanje ljubavi koja vrhuni idejom ljubavi prema Istini, odnosno, Stvoritelju kao jedinom Bitku. Ljubav stoga nije zdravorazumsko doživljavanje ovozemaljskih čežnji i senzualnih radnji u smislu zanosne usmjerenosti ka stvorenom biću ili nekoj stvari; riječ je o najsublimiranijoj formi ljudskog iskustva u kojoj se očituje voljenost prema Neuvjetovanom i to na način na koji ljubav biva internalizirana kao jedina trajna i supstancijalna forma ljudske osjećajnosti. Ljubav se ne raskriva u profaniziranim odnosima i izvanjskim očitovanjima, ona postaje formom religioznog obrasca koji poziva na obaveznost u obožavanju Stvoritelja radi samog Stvoritelja, a ne radi korisnosti ili pukih praktičkih i utilitarnih razloga ljudskog iskustva. Najosobitiji pjesnici koji su prezentirani u ovom radu, svojim poetskim izražajem, ali i sopstvenim životom, potvrdili su svo bogatsvo i neiscrpnost ove forme gazela, upravo iz razloga jer njegov predmet ili njegov inspirativan momenat nije ono konačno u vremenu i prostoru, nego beskonačni Bitak kojem se duguje sva ljubav, hvaljenost i obožavanje u ezoterijskoj i dijaloškoj slici svijeta, pri čemu dijalog nije svakodnevna forma ljudske interakcije ili socijalne svijesti, nego razgovornosti na način na koji nam to kazuje sam Ibn 'Arabi – razgovora sa Božanskim Jastvom kao takvim.

BIBLIOGRAFIJA

1. Abi Hazam, A. F. (1994): *Mu`ğam al- mustalahat al-sufiyya*. Bayrut: Maktaba Lubnan Naširun.
2. 'Adunis (2000): *al-Ši`riyya al-`arabiyya*. Bayrut: Dar al-adab.

3. al-`A`am, dr. R. (ur.) (1999): al-Mawsu`a mustalahat al-tasawwuf al-islami. Bayrut: Maktaba madbuli.
4. al-Haliq, A. M. (ur.) (2008): Diwan Ibn al-Farid. al-Qahira, Maktabat adab.
5. al-Hifni, A. al-M. (ur.) (2006): al-Mawsu`a al-sufiyya. Al-Qahira: Maktaba madbuli.
6. al-Hilmi, M. M. (1945): Ibn al-Farid wa al-hubb al-`ilahi. Al-Qahira. s.a.: Dar al- ma`arif.
7. al-Šaybi, dr. K. M. (ur.) (2007): Šarh diwan al-Hallag. Bagdad: Manšurat al-Gamal.
8. Chitick, W. (2005): Ibn Arabi – Heir of the Prophets. Oxford-England: Oneworld Publications.
9. De Rougemont, D. (1983): Love in the Western World. Princeton: Princeton University Press.
10. Derin, S. (2008): Love in Sufism – From Rabia to Ibn al-Farid. Insan Publications, Istanbul.
11. Duraković, E. (prev.) (2004): Kur'an s prijevodom na bosanski jezik. Sarajevo: Svjetlost.
12. Duraković, E. (2007): Orijentologija – univerzum sakralnoga teksta (Orientalogy – universe of a sacral text). Sarajevo: Tugra.
13. Ekhart, M. (2008): Ljubav nas pretvara u ono što volimo (Love transform us in what we love) (prir. i prev. Nebojša Zdravković). Beograd: Službeni glasnik.
14. Hafizović, R. (1999): Temeljni tokovi sufizma (Basic movements of Sufism). Sarajevo: Bemust.
15. Hamdani, E. (2007): Priprave – Tamhidat (Preparations – Tamhidat) (prijevod s perzijskog jezika: Namir Karahalilović). Al-Hoda: International Publishers & Distributers, s.a.

16. Homerin, E. (2001): *From Arab Poet to Muslim Saint – Ibn al-Farid, His verse, and his Shrine*. Cairo: The American University in Cairo Press.
17. Ibn `Arabi, M. (1911): *Futuhāt al-Makiyya*. Bayrut, s.a.: Maktaba dar al-našr.
18. Ibn Arabi (1911): *Tarjuman al-Ashwaq*. (Reynold A. Nicholson-ur.), London: Royal Asiatic Society.
19. Ibn Arebi, M. (1995): *Dragulji Poslaničke mudrosti (The Ringstones of Wisdom)*. (prijevod s arapskog jezika: Rešid Hafizović), Zenica: Bemust.
20. Schimmel, A. (1982): *As Trough Veil-Mystical Poetry in Islam*. USA: Columbia University Press.
21. Schimmel, A. (1975): *Mystical dimension of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Prijevodi / Translations



Frederick BEISER

PROSVJETITELJSTVO I IDEALIZAM^{*1}

I. Uvod

U intelektualnoj je povijesti uobičajeno da se svaki filozofijski pokret mora razumjeti u vlastitom povijesnom kontekstu. Ova tvrdnja posebice važi za njemački idealizam čiji ciljevi i problemi postaju razumljivi samo u kontekstu kulture Njemačke kasnog osamnaestog stoljeća. U osnovi, ta je kultura bila kultura prosvjetiteljstva (*Aufklärung*) koje je dominiralo intelektualnim životom Njemačke još od sredine osamnaestog stoljeća.

Ususret kraju osamnaestog stoljeća prosvjetiteljstvo je počelo pokazivati znakove krize. Što je ono više proširivalo svoja temeljna načela, to se više činilo da ona vode ka strašnim posljedicama. Ta temeljna načela prosvjetiteljstva bila su racionalno kritičko prosuđivanje i znanstveni naturalizam. Dok je izgledalo da je kritičko prosuđivanje završilo u skepticizmu, za naturalizam se činilo da je rezultirao materijalizmom. Oba ishoda bila su neprihvatljiva. Ako skepticizam potkopava naša zdravorazumska vjerovanja o postojanju vanjskog svijeta, drugih umova, pa čak i nas samih, materijalizam prijeti vjerovanjima u slobodu, besmrtnost i sui generis položaj uma. U Njemačkoj je nekolicina prosvjetitelja bila spremna priznati ovakve katastrofalne posljedice, no također je samo nekolicina njih bila voljna ograničiti načela kriticizma i naturalizma.

Njemački je idealizam iznikao iz ove krize prosvjetiteljstva. Svi njegovi različiti oblici – Kantov transcendentni idealizam, Fichteov etički idealizam te apsolutni idealizam romantika – bili su brojni pokušaji da se razriješe ove aporije prosvjetiteljstva. Uz sav svoj kritički odnos prema prosvjetiteljstvu, pripadnici njemačkog idealizma bili su dosljedni njegovim dvama temeljnim principima: racionalnom kritičkom prosuđivanju i znanstvenom naturalizmu. Iako njemački idealizam pretpostavlja takve različite, čak nekompatibilne oblike, ono

* Prevedeno iz: Ameriks, K. (ed.) (2000): *The Cambridge companion to German idealism*. New York: Cambridge University Press, 18-36.

što svi ti oblici imaju zajedničko jest pokušaj da se kritičko prosuđivanje spasi od skepticizma, a naturalizam od materijalizma.

Dinamika u pozadini razvoja njemačkog idealizma, izvor svih njegovih transformacija, sastojala se u dugoj i ogorčenoj borbi za spas ovih načela prosvjetiteljstva. Jedan oblik idealizma slijedio je drugi dok je svaki sljedeći oblik u onom prethodnom vidio nedoraslost da sačuva ove principe. Kant je insistirao da samo njegov transcendentelni idealizam izmiče opasnostima skepticizma i materijalizma. Fichte će prigovoriti da Kantov transcendentelni idealizam, kada bi samo bio dosljedan, upada u skepticizam te da je jedini bijeg iz skepticizma i materijalizma u njegovom etičkom idealizmu. Isto tako, romantici će prigovoriti da Fichteov etički idealizam nema odgovor na skepticizam te će insistirati da jedino njihov apsolutni idealizam može osigurati temelj za naturalizam bez materijalizma. Iza svih ovih promjena stoji neprekidni pokušaj njemačkih idealista da sačuvaju nasljeđe prosvjetiteljstva.

II. Unutarnje tenzije prosvjetiteljstva

Što je prosvjetiteljstvo? Sami prosvjetitelji (Aufklärer) nisu imali niti jednog odgovora na ovo pitanje koje je 1780-ih među njima postalo predmetom žestokih rasprava. Ali svi su se mogli složiti da je doba prosvjetiteljstva bilo „doba uma“. Izraz je doista bio točan budući da je prosvjetiteljstvo postavilo um kao svoj najviši autoritet, vrhovno sudište za sva moralna, religijska i politička pitanja. Um je pružio mjerilo za prosuđivanje svih vjerovanja, zakona, umjetničkih djela i svetih tekstova, ipak on sam nije mogao biti prosuđivan sa stajališta nikakvog višeg kriterija. Ništa nije bilo sveto ili nepogrešivo pred sudištem kritike – osim, naravno, samog tog sudišta.

Što je prosvjetiteljstvo podrazumijevalo pod umom? Kakva je bila ta sposobnost kojoj je ono pripisivalo tako iznimne moći? Postojala su mnoga određenja uma tijekom prosvjetiteljstva, ali su dva shvaćanja bila temeljna i izrazito rasprostranjena. Prvo, um je sposobnost kritičkog prosuđivanja, moć preispitivanja vjerovanja na osnovu za njih iznesenih dokaza. Drugo, um je moć objašnjenja, mogućnost razumijevanja događaja promatrajući ih kao slučajeve općih zakona. Prosvjetiteljstvo je imalo specifičnu paradigmu objašnjenja, naime mehanizam (Prim.

prev. mehaničko objašnjenje prirode) koji je izveden iz nove fizike Galileja, Descartesa i Newtona. U skladu s ovom paradigmom, uzrok nekog događaja nije njegova svrha ili finalni uzrok, već njegov djelatni uzrok, neki raniji događaj u vremenu. Budući da se učinak takvog uzroka može mjeriti u uvjetima neposrednog djelovanja sile, pomoću razmjera promjene položaja tijela u danom vremenu, zakoni mehanizma su mjerljivi. Stoga je jedna od velikih prednosti mehanizma bila ta da je on doveo do matematičkog shvaćanja prirode pri čemu su svi zakoni prirode mogli biti izraženi preciznim matematičkim terminima.

Kriza prosvjetiteljstva izrasla je iz svakog od ovih pojmova uma. Svaki je pojam, uopćen i doveden do svojih krajnjih granica, vodio do neprihvatljivih posljedica. Ali kriza je bila neizbježna budući da je prosvjetiteljstvo moralo radikalizirati svaki od tih pojmova. Jer ograničiti ih na bilo koji način bi bio oblik „ne-uma“: bilo bi to ili mračnjaštvo ili „dogmatizam“, ograničavanje uma nekim autoritetom.

Činilo se da je radikalni kriticizam vodio od nužnosti do skepticizma. Skeptik je uvijek tvrdio da je sumnja nužna posljedica kriticizma, zahtjeva da za sva naša vjerovanja imamo dostatan dokaz. Jer, činilo se neizbježnim da, što više preispitujemo razloge za naša vjerovanja, tim ćemo prije ustanoviti da su ona nedostatna. Otkrivamo da je dokaz nepouzdan, ili pak da za sobom ne povlači svoje navodne zaključke. Ovo se posebno ističe kada je riječ o našim vjerovanjima u realnost izvanjskog svijeta i drugih umova. Otkrivamo da nemamo razloga vjerovati našim osjetilima, ili da, čak i ako su ona pouzdana, nisu bročano ili vrstom dostatna da bi nam osigurala potpunu spoznaju predmeta po sebi. Ovu vrstu skeptičkih argumenata, koja potječe od Seksta Empirika i antičkog pironizma, u sedamnaestom su stojeću oživjeli Montaigne i Charrona, a u osamnaestom stoljeću Bayle i Hume. Ti su skeptički argumenti trebali biti poznati svakom prosvjetitelju.

Samo se činilo da je razvoj epistemologije sedamnaestog i osamnaestog stoljeća potvrdio ovu dijalektiku od kriticizma prema skepticizmu. Prosvjetiteljsko zanimanje za epistemologiju izraslo izravno je iz njegovog zahtjeva za kriticizmom. Jer ako ćemo biti sustavni i temeljiti u preispitivanju razloga naših vjerovanja, tada bismo trebali istražiti izvore, uvjete i granice spoznaje uopće. Epistemologija Lockeja, Berkeleyja i Humea u Velikoj Britaniji, Descartesa, Malebranchea i Condillaca u Francuskoj te Leibniza, Tetensa i Kanta u Njemačkoj,

proizišla je iz potrebe za sustavnijim i strožim oblikom kritičizma. No što je epistemologija više napredovala, sve se više činilo da ona vodi zaključku da je ono što znamo – predmet spoznaje – uvjetovano onim kako znamo – činom spoznaje. Nigdje ovaj zaključak nije toliko očit koliko u teoriji idejā, koja je specifična za epistemologiju prosvjetiteljstva. Prema ovoj teoriji, uloga je osjetilnih organa i opažajnih aktivnosti da u spoznaji čine neposrednim predmetima opažanja ne stvar po sebi, već ideje koje imamo o njima. Međutim, činilo se da upravo ova teorija izravno vodi ka skepticizmu. Ona kao da je otklonila „veo percepcije“, tako da je subjekt izravno znao samo svoje vlastite ideje; bilo je stoga nužno zaključiti, pomalo rizično, na postojanje izvanjskog svijeta.

Ako je izgledalo da je radikalni kritičizam završio u skepticizmu, za radikalni se naturalizam činilo da vodi u materijalizam. Ovo je bila neizbježna posljedica univerzaliziranja prosvjetiteljske paradigme objašnjenja, tvrdnje da je sve što postoji objašnjivo, barem u načelu, u skladu s mehaničkim i matematičkim zakonima. Ako nešto podliježe mehaničkim i matematičkim zakonima, onda ono mora biti kvantitativno određivo ili mjerljivo. No da bi bilo kvantitativno određivo ili mjerljivo ono mora biti protežno, imajući konačnu veličinu, oblik i težinu, drugim riječima, ono mora biti materijalno. Stoga je mehaničko-matematička paradigma objašnjenja primjenjiva samo na materiju; a ako ona objašnjava sve, sve mora biti materijalno.

Činilo se da je jedini izlaz iz takvog materijalizma jedan oblik dualizma, oštro razlikovanje materijalnog od umskog. Takav dualizam priznaje da mehaničko-matematička paradigma objašnjava sve u prirodi, ali on niječe da sve što postoji jest unutar prirode. On pravi razliku između protežne supstancije, koja spada unutar prirode, i umske ili misleće supstancije, koja spada izvan nje. No takva vrsta dualizma također ima i svoju cijenu: područje umskog postaje nešto tajanstveno, neobjašnjivo zakonima znanosti. Stoga se činilo da prosvjetiteljska mehaničko-matematička paradigma objašnjenja u filozofiji uma dovodi do aporije, gdje su jedine mogućnosti bile materijalizam i dualizam. No obje su neprihvatljive. Jer ako materijalizam objašnjava um, on također negira njegov poseban status svodeći ga na stroj; a ako dualizam prepoznaje jedinstvene kvalitete uma, pretvara ga u misteriozni entitet. Stoga je um ili stroj ili duh; njegova karakteristična svojstva nikako nije moguće objasniti prirodnim zakonima.

Kriza prosvjetiteljstva još se više produbljivala. Problem nije bio samo u tome da je svaki od pojmova uma imao neprihvatljive posljedice, nego također i u tome da su ovi pojmovi bili u proturječju. Kada se poopće, kriticizam i naturalizam potkopavaju jedan drugog. Budući da kriticizam završava u skepticizmu, on potkopava naturalizam, koji propagira neovisnu realnost prirode i nužnost znanstvenih zakona. A kako naturalizam rezultira materijalizmom, on potkopava kriticizam i još preciznije, tvrdnju kriticizma da je u posjedu općih i nužnih normativa uma. Materijalizam završava u relativizmu zato jer tvrdi da je sve, uključujući ljudsku racionalnost, proizvod fizičkih sila u određenom vremenu i na određenom mjestu.

Svako malo, u epistemologijama prosvjetiteljstva pojavljuju se proturječja između pojmova uma. Epistemologije Descartesa, Locke, Hobbesa i Humea pokušale su osigurati određene temelje za nove prirodne znanosti, međutim one su također završile u skepticizmu koji je potpuno potkopao znanstveni naturalizam. Ova je napetost bila očita kod Descartesa koji je mogao riješiti svoje sumnje glede stvarnosti vanjskog svijeta i primjenjivosti matematike samo pomoću iznuđenog dokaza za Božju opstojnost. Ovo je također bilo očigledno i kod Hobbesa koji je promatrao materijalizam samo kroz pitanje imaju li „utvare“ opažanja ikakve sličnosti sa stvarima izvan njih. To je bilo jednako jasno kod Locke koji je htio da njegova epistemologija bude sluškinja novoj filozofiji prirode, ali koji je također opažajućeg subjekta učinio izravno svjesnim samo njegovih vlastitih ideja. Konačno, to je isto tako bilo očito i kod Humea koji je sumnjao u postojanje izvanjskog svijeta i indukciju, ali je isto tako želio razviti i znanost o ljudskoj prirodi.

Ovi su problemi s prosvjetiteljskim pojmovima racionalnosti već bili potpuno očiti u Njemačkoj do 1770-ih, u desetljeću u kojem je Kant napisao Kritiku čistog uma. Opasnosti materijalizma osjećale su se u velikoj mjeri. Holbachovi, Helvétiusovi i Diderotovi spisi tajno su kružili Njemačkom, a La Matteredieova i Maupertuisova stajališta bila su ozloglašena, usprkos činjenici da su ovi filozofi bili čuveni u Pruskoj akademiji znanosti u Berlinu. Spisi engleskih slobodnih mislilaca – Johna Tolanda, Anthony Collinsa i Matthewa Tindala – bili su prevedeni na njemački te ih se puno čitalo. Premda je materijalizam bio razvijeniji u Francuskoj i Velikoj Britaniji, također je bilo i nekih istaknutih njemačkih materijalista, kao što su Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor

Ludwig Lau i Gabriel Wagner, koji su u razvijanju mehanicističkog objašnjenja ljudskih djelovanja bili nadahnuti Spinozom. Spinozizam je u Njemačkoj bio ozloglašeno učenje, ali ne samo zato što je predstavljao mehanicistički materijalizam. Prijetnja skepticizma također je bila općenito prepoznata. Skepticizam je uglavnom postao poznat u obliku Berkeleyevog i Humeovog idealizma koji je bio interpretiran kao oblik solipsizma ili „egoizma“, kao sumnja u postojanje svega izuzev samog sebe. Berkeleyeve i Humeove inačice idealizma bile su toliko poznate da su postale omiljeni predmet pobijanja u predavanjima o metafizici. Da je Humeov skepticizam neizbježna posljedica teorije ideja, bilo je dobro poznato učenje u Njemačkoj, posebice iz spisa Thomasa Reida i škotskih filozofa koji su imali mnogo sljedbenika među Popularphilosophen.

III. Transcendentalni idealizam i prosvjetiteljstvo

Nekoć se tvrdilo da je kriza prosvjetiteljstva započela izdavanjem Kritike čistog uma u svibnju 1781. Bez sumnje, Kant je bio jedan od najstrožih kritičara prosvjetiteljstva i samo se nekolicina neprijatelja prosvjetiteljstva mogla mjeriti s Kantovom nemilosrdnom i neumornom dijalektikom. Ipak, Kant je došao ne kako bi dokrajčio, nego kako bi spasio prosvjetiteljstvo. Njegov je cilj bio da pruži trajan temelj osnovnoj odredbi vjerovanja prosvjetiteljstva: autoritetu uma.

Pa ipak, nitko nije jasnije od Kanta vidio da je prosvjetiteljstvo trebalo počistiti svoje dvorište. Ako um nije svjestan svojih granica, mislio je, tada on potkopava samog sebe pretvarajući se u ne-um tako da zapada u svakakve vrste pogrešaka. Uspavanost uma rađa čudovišta: amfibolije, antinomije, paralogizme. Kant je bio uvjeren da bi razbuđen i oprezan um, pravilno discipliniran kroz kritiku, mogao ostati čvrsto unutar svojih granica i tako spasiti prosvjetiteljstvo od samouništenja.

Kant je već 1770-ih mogao vidjeti da će prosvjetiteljstvo zapasti u neprilike. Prije nego što je napisao Kritiku čistog uma bio je uznemiren opasnostima skepticizma i materijalizma. Uzimajući u obzir njegovo uvažavanje Humea, koji ga je probudio iz „dogmatskog drijemeža“, Kant je bio vrlo dobro svjestan da bi kriticizam mogao završiti u skepticizmu. Također, Kant je bio potpuno svjestan da naturalizam, ako je temeljito proveden, predstavlja opasnost materijalizma i upravo

je zbog toga smatrao da je nužno dokinuti znanje da bi se ostavilo mjesta za vjerovanje. Njegova rana zainteresiranost za opovrgavanje skepticizma i materijalizma vidljiva je iz više izvora: Nova dilucidatio iz 1755., Snovi vidovnjaka iz 1766., inauguralna disertacija iz 1770. i predavanja iz metafizike tijekom 1760-ih i 1770-ih.

Spriječiti prijeteću krizu prosvjetiteljstva – spasiti um od samouništenja – bio je središnji motiv u pozadini Kantovog razvoja u 1770-ima. Kant je imao dva temeljna zadatka u spašavanju prosvjetiteljstva. Prvi je bio da spriječi kriticizam i naturalizam od samouništenja. Želio je uspostaviti kriticizam bez skepticizma i naturalizam bez materijalizma. Kriticizam bez skepticizma omogućio bi objašnjenje našeg znanja izvanjskog svijeta koje bi bilo otporno na kartezijanske i humeovske sumnje. Naturalizam bez materijalizma bi ustrajao da je sve u prirodi objašnjivo pomoću mehaničkih zakona, ali ipak, on bi se odrekao tvrdnje – presudne za materijalizam – da sve što postoji postoji u prirodi. Kantov drugi zadatak bio je da smiri sukob između kriticizma i naturalizma tako da bi svaki mogao biti poopćen da ne poništi drugog. Želio je stvoriti kriticizam imun na opasnosti naturalizma te naturalizam slobodan od prijetnje skepticizma. Kriticizam imun na materijalizam jamčio bi da je um autonomna sposobnost, izvor univerzalnih zakona, nezavisan od kauzalnosti, stoga i od relativizma, od povijesnog i prirodnog svijeta. Naturalizam oslobođen od skepticizma pokazao bi da se zakoni fizike odnose na samu prirodu, a ne da se jednostavno sastoje u našoj navici povezivanja utisaka. Prema tome, kritička je filozofija namjeravala izbjeći tu tenziju između naturalizma i kriticizma koja je upropastila epistemologiju prosvjetiteljstva.

Kantov odgovor na sve ove probleme bio je ni manje ni više doli njegov čuveni kopernikanski obrat. Kao što Kant opisuje taj obrat u predgovoru drugom izdanju Kritike čistog uma, on se sastoji od izokretanja uobičajenog eksternalističkog razumijevanja istine (Bxvi-xvii). Prema tom razumijevanju, istina se sastoji u slaganju naših pojmova s predmetima, u podudaranju naših predodžbi s predmetima koji postoje neovisno o njima. Dok je Kant voljan prihvatiti takvo razumijevanje istine unutar uobičajenog iskustva, on pak smatra da je potpuno obmanjujuće ako to postane uobičajeni prikaz istine ili mogućnost samog iskustva. Takvo poimanje istine ide na ruku skepticizmu, jer je nemoguće izići izvan naših predodžbi kako bismo

vidjeli podudaraju li se one sa stvarima po sebi. Kako bi izbjegao takav problem, Kant predlaže da istinu shvatimo kao slaganje predmeta s našim pojmovima, kao podudaranje naših opažaja s određenim općim i nužnim pojmovima koji određuju oblik ili strukturu iskustva. Ako prihvatimo ovakvo razumijevanje istine, više nije nužno da izađemo izvan naših predodžbi kako bismo vidjeli poklapaju li se one sa stvarima po sebi. Radije, mjerilo istine bit će utemeljeno unutar područja same svijesti tako što će se paziti odgovara li predodžba općim i nužnim oblicima same svijesti.

Kantov transcendentelni idealizam je iznikao iz novog poimanja istine na osnovama njegovog kopernikanskog obrata. Držeći da mi ne proizvodimo predmete naše spoznaje, i tvrdeći, također, da znamo predmete samo ukoliko se oni podudaraju s uvjetima naše spoznaje, Kant je zaključio da ih spoznajemo samo onako kako nam se oni pojavljuju, ali ne i kao stvari po sebi. Dakle, Kant bi transcendentelni idealizam objasnio pomoću dvije temeljne doktrine: razlikovanje između pojava i stvari po sebi te tvrdnje da predmete spoznajemo samo kao pojave a ne kao stvari po sebi. Shodno tomu, u Kritici čistog uma Kant svoj transcendentelni idealizam određuje u suprotnosti s transcendentelnim realizmom koji sadrži upravo suprotne tvrdnje: on izjednačava pojave sa stvarima po sebi te pretpostavlja da mi spoznajemo stvari po sebi.

Transcendentelni je idealizam bio Kantov odgovor na krizu koja je prijetila prosvjetiteljstvu. Bio je to izrazito strateški pristup budući da mu je omogućio da izbjegne opasnosti i skepticizma i materijalizma. Putem svojeg novog poimanja istine, transcendentelni je idealizam mogao izbjeći zamke skepticizma. Kant je sada mogao dokazivati da su skeptičke sumnje utemeljene na pogrešnom razumijevanju istine, jer one pretpostavljaju eksternalističku koncepciju istine prema kojoj se istina sastoji u podudaranju predodžbe sa stvari po sebi. Skeptičke sumnje su utemeljene na mogućnosti da se takvo podudaranje možda ne dogodi, da mi ne možemo odrediti odgovaraju li naše predodžbe nečem potpuno neovisnom od njih. Dok Kant priznaje da je takvo mjerilo istinitosti neostvarivo, on također sumnja u njegovu nužnost. Istinitost svih empirijskih sudova i dalje bi bila očuvana, nastavlja on, ako ih objasnimo u skladu s uvjetima podudaranja naših predodžbi s općim i nužnim oblicima svijesti. Kant zadovoljno tvrdi da je veliko postignuće njegovog transcendentelnog idealizma u odnosu na Descartesov i

Humeov skeptički idealizam, da on može sadržavati empirijski realizam unutar sebe. Dok skeptički idealizam sumnja u postojanje izvanjskog svijeta, transcendentalni se idealizam obvezuje na njegov realitet budući da pokazuje da predmeti u prostoru moraju postojati izvan nas. Dakako, realitet ovih predmeta u prostoru nije sadržan u njihovom postojanju kao stvari po sebi, već u njihovom podudaranju s općim i nužnim oblicima svijesti, što je dovoljno da se utvrdi kako oni nisu prividni.

Putem razlikovanja pojava i stvari po sebi, transcendentalni je idealizam također osigurao mogućnost naturalizma bez materijalizma. Kant je podržavao opći naturalizam, tako da sve što se pojavljuje u prirodi mora biti predmet općih zakona; ovo još ne povlači materijalizam budući da je on ograničio prirodu na područje pojava, zaniijekavši da su zakoni prirode primjenjivi na stvari po sebi. Kant je tako potkopao središnju postavku materijalizma: da sve što postoji mora biti u prirodi. Takva je tvrdnja jednostavno izjednačila pojave sa stvarima po sebi pretpostavljajući, pogrešno, da ono što je istinito o fenomenu prirode također mora biti istinito i o samoj realnosti.

U duhu njegova razlikovanja pojava i stvari po sebi Kant je također mogao razriješiti klasični sukob između kriticisma i naturalizma. Kriticismam ne bi potkopao već bi podupro naturalizam budući da bi pokazao kako se temeljna načela prirodnih znanosti primjenjuju bez izuzetka na sve pojave, na bilo koji predmet iskustva. I obratno, naturalizam ne bi potkopao kriticismam jer bi transcendentalni idealizam pokazao kako naturalizam djeluje samo unutar područja pojava i ne može biti proširen na stvari po sebi. Transcendentalni idealizam bi osigurao autonomiju uma, njegovu slobodu od determiniranosti iskustva i povijesti tako što bi pokazao kako normativi i djelatnosti uma uopće ne djeluju unutar područja prirode.

Važno je uočiti da Kantov transcendentalni idealizam ujedno odbacuje i idealizam i realizam u tradicionalnom smislu. Kant je ustrajao da svoj transcendentalni idealizam opiše kao kritički idealizam zato što ograničava spoznaju samo na iskustvo te ne daje tvrdnje o stvarnosti po sebi. Ovo znači da mora odbaciti idealizam jednako kao i materijalizam u onoj mjeri u kojoj oboje daju tvrdnje o naravi cjelokupne stvarnosti. S gledišta kritičkog idealizma, idealistova tvrdnja da je bit predmeta u opažanju nije ništa bolja od tvrdnje materijalista da je bit predmeta u njegovom zauzimanju prostora. Obje su tvrdnje metafizičke i kreću se

iznad područja mogućeg iskustva. Stoga je Kant sa zgražanjem odbacio optužbe mnogih svojih ranijih kritičara da je njegov idealizam u osnovi bio jednak Berkeleyevom.

IV. Prijepor oko panteizma

Unatoč njezinoj briljantnoj strategiji, Kritika čistog uma nije mogla spriječiti krizu prosvjetiteljstva. Pitanja koja su desetljećima ključala u pozadini – skepticizam i materijalizam, implicitni u radikalnom racionalizmu – konačno su izbila na javnu scenu u kasnim 1780-ima. Ironično, nitko nije odigrao važniju ulogu u njihovom širenju od samog Kanta. Unatoč svim dobrim namjerama prema prosvjetiteljstvu, Kant je sve njegove temeljne probleme iznio na način na koji ih je bilo nemoguće zanemariti. Kada su Kantovi kritičari prigovorili da ih ni on sam nije mogao razriješiti, kriza je postala javna i činila se potpuno nerješivom.

Ako postoji neka godina koja obilježava početak krize prosvjetiteljstva to bi trebala biti 1786. Frederick II, pruski kralj, umro je 16. kolovoza, nakon više od četrdeset godina vladavine. Budući da je Frederick bio „kralj filozof“, koji je štatio takve prosvijećene politike poput tolerancije i slobode tiska, njegova se smrt činila simboličnom, kao silaženje s prijestolja samog prosvjetiteljstva. Bez sumnje, njegov nasljednik, Frederick William II, nije bio toliko liberalan. U strahu od posljedica slobodnog mišljenja nad njegovim podanicima, njegov je ministar C. G. Wölner 1788. počeo provoditi odredbe namećući cenzuru i sve veću kontrolu nad vjerskim konzistorijima. Neki od najistaknutijih časopisa prosvjetiteljstva u Prusiji, kao što su Nicolaijev Allgemeine deutsche Bibliothek, bili su prinuđeni obustaviti svoje tiskanje. Spokojni dani prosvjetiteljstva koji su nastupili blaženim savezom vlasti i filozofije bili su uistinu završeni.

Godina 1786. također je značajna zato jer označava početak „panteističkog prijepora“ između Mosesa Mendelssohna i F. H. Jacobija. Niti jedan drugi prijepor nije imao većeg utjecaja na sudbinu prosvjetiteljstva. Ova je prepirka kuhala više od godinu dana u sve žustrijoj prepisci između Mendelssohna i Jacobija, ali je rane 1786. eruptirala u oluju koja je zarobila maštu javnosti. O odjeku ovog

prijepora na njegovo doba Goethe je kasnije pisao kao o „eksploziji“ a Hegel kao o „gromu iz vedra neba“. Skoro je svaki značajan mislilac 1790-ih razvio svoju filozofiju kao odgovor na ovaj prijepor. Herder, Reinhold, Kant, Rehberg, Hamann, i Wizenmann dali su doprinos ovom sporu, a bilješke mladog Schlegela, Hegela, Schleiermachera, Novalisa i Hölderlina otkrivaju njihovu intenzivnu uključenost u njega.

Na prvi pogled spor se nije ticao ničeg doli Lessingovog spinozizma. Jacobi je šokirao Mendelssohna i mnoge prosvjetitelje tvrdeći da mu je Lessing u ljeto 1780. priznao da je bio spinozist. Budući da je u Njemačkoj osamnaestog stoljeća spinozizam bio sinonim za ateizam i fatalizam, obznanjivanje Lessingove ispovijesti okaljat će njegov ugled najcjenjenijeg mislioca prosvjetiteljstva. No ova su sporna pitanja iz biografije bila samo od sporedne važnosti. Doista, za Jacobija je Lessing bio samo sredstvo, način privlačenja pažnje, u stvari dramatisiranje, njegova osobna kritika prosvjetiteljstva. Godinama je Jacobi gajio najdublji animozitet prema „morgue berlinoise“ – grupi berlinskih prosvjetitelja: Mendelssohna, Nicolajja, Biestera, Eberharda, i Gedikea – zato što su oni, za razliku od Lessinga, bili neskloni priznati krajnju posljedicu svog racionalnog istraživanja: ateizam i fatalizam. Stoga je Lessing za Jacobija bio simbolična ličnost, jedini prosvjetitelj kojem se on mogao diviti, zato što je samo on bio spreman svoja prosuđivanja odvesti do krajnjih granica i priznati njihove ateističke i fatalističke posljedice.

Da racionalizam završava u ateizmu i fatalizmu bio je stari pijetistički prigovor. 1740-ih pijetisti, kao što su Andreas Rüdiger i J. F. Budde, uputili su ovu optužbu Wolffovoj filozofiji tvrdeći da je njezin racionalizam dospio samo na pola puta do spinozizma. Dok je svaki prosvjetitelj mogao gundati kako je tu pjesmu čuo već ranije, ipak je u Jacobijevom kriticismu bilo nečeg novog i duboko uznemirujućeg. Jer Jacobi racionalizam nije izjednačio sa starom geometrijskom metodom Spinozine filozofije koja je čak i prije Kanta bila diskreditirana, već s mehanicističkom paradigmom novih znanosti. Te su znanosti činile značajan napredak proširujući ovu paradigmu na nova područja, kao što su psihologija i kozmologija. Što su one više napredovale, to se sve više činilo da je u svijetu sve manje mjesta za nadnaravno, za Boga, slobodu i besmrtnost. Dakle, za Jacobija je spinozizam predstavljao radikalni naturalizam. On je tvrdio da je duh spinozizma sadržan u izreci „ex

nihilo nihil fit“, iz ničeg ne nastaje ništa, zato jer je Spinoza lanac prirodne uzročnosti proširio na beskonačnost. Spinoza nije dopuštao nikakvu iznimku načelu dovoljnog razloga tako da je za svaki događaj morao postojati uzrok, takav da događaj nije mogao biti drugačiji. Kao i Kant, Jacobi je zaključio da, ako uzmemo u obzir takvo načelo, ne može biti Boga ili slobode, što pretpostavlja spontanitet, prvi uzrok koji nije određen prethodnim uzrokom.

Tako je rezultat i sadržaj Jacobijeve polemike bio da nanovo oživi prijetnju radikalnog naturalizma, materijalizma u spinozističkom liku. Prosvjetitelji su bili suočeni s dramatičnom dilemom: ili racionalni ateizam i fatalizam ili iracionalni skok vjere, ili racionalni materijalizam ili salto mortale koji bi potvrđivao Božju egzistenciju, providnost i slobodu. Kako god, nije bilo srednjeg puta koji bi vjeru pokušao potvrditi pomoću uma.

V. Meta-kritički sukob

Kriza prosvjetiteljstva izrasla je iz kritike Kantove filozofije koliko i iz panteističkog prijepora. Kritika je postala ozbiljna u ranim 1780-im kada se mnoštvo polemika, knjiga, rasprava, čak i časopisa pojavilo napadajući Kanta. Krajnji cilj ovog napada bio je da se još više oslabi prosvjetiteljstvo. Dok je panteistički prijepor ponovno probudio opasnost od materijalizma, kritika Kantove filozofije oživjela je prijetnju skepticizma.

Jedna od središnjih tema kritike Kantove filozofije u 1780-ima bila je izrazito rasprostranjena interpretacija Kanta kao skeptičkog idealista. Prijetnja od egoizma, koja je mučila prosvjetitelje 1760-ih i 1770-ih, sada se vratila uvjerljivija nego ikad. Mnogim Kantovim ranijim kritičarima činilo se da on nije opovrgnuo, već radikalizirao Humeov skepticizam. Kant je bio „pruski Hume“ zato što njegova filozofija, kada bi samo bila dosljedna, završava u potpunom skepticizmu koji nam ne daje razlog da vjerujemo u postojanje ičega izvan naših prolaznih predodžbi. Činilo se da je takav skepticizam bio neizbježna posljedica dviju često ponavljanih Kantovih tvrdnji: da su vanjski predmeti samo pojave, da se pojave sastoje samo od predodžbi. Ovi su kritičari dobro primijetili Kantovu opredijeljenost za postojanje stvari po sebi, ali su protivno

tomu tvrdili da Kant nije imao pravo pretpostaviti njihovo postojanje iz premisa koje je sam dao, s obzirom da je on sve znanje ograničio na iskustvo a da se same stvari po sebi ne nalaze u iskustvu. Također, nisu bili oduševljeni „Pobijanjem idealizma“ iz drugog izdanja Kritike, gdje je Kant pokušao dokazati postojanje predmeta u prostoru izvan nas; jer, isticali su da je Kant također smatrao da prostor nije ništa više nego forma zrenja. Tako je Kant implicitno, ako već ne s namjerom, oživio sablast skepticizma koja je progonila prosvjetitelje.

Jedna je od najzanimljivijih posljedica kritičkog prosuđivanja Kantove filozofije kasnih 1780-ih i ranih 1790-ih jačanje neo-humeovskog skepticizma u Njemačkoj. Među ovim neo-humeovskim skepticima bili su G. E. Schulze, Solomon Maimon, Ernst Platner, i A. W. Rehberg; Jacobi, Hamann, Justus Möser i Thomas Wizenmann također su simpatizirali Humeov skepticizam i bili pod njegovim utjecajem. Središnji predmet njihovog neo-humovskog skepticizma jest taj da Kantova transcendentalna analitika ne može opovrgnuti Humea te da kritika spoznaje, ako je dosljedna, mora završiti u potpunom skepticizmu.

Ovi su neo-humeovski kritičari Kantu uputili mnogo prigovora koji su se u velikoj mjeri razlikovali u kvaliteti i snazi. Ipak, u njihovoj zamršenoj polemici postoji jedan prigovor koji se ističe svojom središnjom ulogom u kasnijem razvoju njemačkog idealizma. Ovaj prigovor naglašava problematični status kantovskog dualizma. Glasovito je bilo Kantovo ustrajanje da spoznaja zahtijeva najprisniju razmjenu između razuma i osjetilnosti – „zorovi bez pojmova su slijepi, a pojmovi bez zorova prazni“ – no napravio je toliko oštro razlikovanje između ovih sposobnosti da se činilo nemogućim da one međusobno utječu jedna na drugu. Razum je bio aktivan, formalan, intelektualan, dok je osjetilnost bila pasivna, odnosila se na materijalno i bila empirijska. Maimon je tvrdio da je dualizam između ovih sposobnosti bio analogan starom kartezijanskom dualizmu između uma i tijela te da bi svi problemi starog dualizma trebali *mutatis mutandis* vrijediti i za novi. Raznorodnost razuma i osjetilnosti je bila takva, tvrdio je dalje Maimon, da tu ne bi moglo biti nikakvih mjerila kojima bi se moglo odrediti kako se pojmovi razuma odnose na osjetilne zorove.

Ukazujući tako na ove probleme dualizma, Maimon i neo-humeovski kritičari su ostavili otvoreno uporište za skepticizam unutar

okvira Kantove filozofije. Za sada se nametnulo pitanje kako se dva toliko raznorodna područja, kao što su intelektualno i osjetilno, mogu odnositi jedno prema drugom. Problem više nije bio kako mi znamo da se naše predodžbe podudaraju sa stvarima po sebi, već kako znamo da su apriorni pojmovi primjenjivi na aposteriorne zorove.

VI. Fichteov etički idealizam

Konačni učinak krize prosvjetiteljstva bio je povratak njezinih starih neprijatelja: skepticizma i materijalizma. Sada kada je Jacobi aktualizirao Spinozu, a meta-kritika Kanta oživjela Humea, ova se prijetnja činila jačom nego ikada. Zadatak kasnijih idealista bio je da je ukloni, da nastavi tamo gdje Kant nije uspio.

Fichteova rana filozofija – takozvani Wissenschaftslehre (Osnova cjelokupne nauke o znanosti) iz 1794. – iznikla je izravno iz krize prosvjetiteljstva. U temeljnim odrednicama ideali mladog Fichtea još uvijek su bili poprilično slični onima prosvjetiteljstva. Jednako kao i Kant, Fichte je također nastojao poduprijeti autoritet uma, koji je vidio kao osnovni normativ istine i vrijednosti. Također, on je s Kantom dijelio osnovne filozofske ideale: kriticizam bez skepticizma, naturalizam bez materijalizma. No ranih 1790-ih, nakon aktualiziranja Spinoze i kritike Kanta, ovi su se ideali činili još nedostižnijima. Činilo se da transcendentni idealizam više nije najpouzdanija zaštita protiv skeptičkog idealizma i mehanicističkog materijalizma.

Za mladog je Fichtea glavni izazov filozofije bio da savlada tradicionalne neprijatelje prosvjetiteljstva: Humeov skeptički idealizam i Spinozin mehanicistički materijalizam. Čuvena je Fichteova izjava da u filozofiji postoje samo dva moguća stajališta: Spinozin „dogmatizam“ i Kantova „kritička filozofija“, no on je također držao da su materijalizam i skepticizam problematične varijante ovih stajališta. Za Fichtea je dogmatizam predstavljao materijalizam, potpuno nijekanje ljudske slobode i odbacivanje svih moralnih odgovornosti (I, 431). A iskvareni oblik kriticizma bio je Humeov skeptički idealizam. Fichte je bio pod snažnim utjecajem neo-humeovih skeptika koji su ga uvjerali da Kantova filozofija, barem onakva kakva je tada bila izložena u Kritici čistog uma, završava u „skeptizmu gorem od Humeovog“. Nakon čitanja

Schulzea i Maimona, on se rane 1794. zakleo da će na novim temeljima ponovno izgraditi kritičku filozofiju.

Središnji je zadatak Fichteove Wissenschaftslehre iz 1794. bio da opovrgne materijalizam spinozizma i skepticizam neo-humeovaca. Kako bi suzbio skepticizam, Fichte se morao ozbiljno prihvatiti rješavanja problematičnih dualizama Kantove filozofije koji su je učinili ranjivom na sumnju. Morao je nekako dokazati da razum i osjetilnost, forma i sadržaj iskustva, proizlaze iz jedinstvenog izvora i ujedinjujućeg načela. Stoga je u prvom izlaganju Wissenschaftslehre – njegova Osnova cjelokupne nauke o znanosti iz 1794. – Fichte kao temeljno načelo postavio apsolutni Ja, kojeg su Ja i ne-Ja, subjekt i objekt iskustva, samo dijelovi ili aspekti (I, 105-23). Ovaj bi apsolutni Ja također bio antiteza Spinozinoj jedinstvenoj univerzalnoj supstanciji. Jednako kao što Spinozina supstancija ima um i tijelo za svoje moduse, tako bi i Fichteov apsolutni Ja obuhvaćao subjekt i objekt empirijske svijesti kao svoje dijelove.

Pa ipak, nitko nije bolje od Fichtea znao da je ovo temeljno načelo stvorilo više problema nego što ih je riješilo. Teško je bilo vjerovati da će ono uvjeriti skeptike. Jer, gdje je bio taj apsolutni Ja i kako bismo mogli išta znati o njegovom postojanju ako on nije u iskustvu? Takva je hipoteza bila transcendentna, išla je iznad mogućeg iskustva, što je i sam Fichte vidio kao granicu spoznaje. Još gore, ovo temeljno načelo također nije moglo objasniti ni osnovnu strukturu iskustva. Jer, ako postoji apsolutni Ja, zašto je on ograničio sebe postavljajući ne-Ja izvan sebe? Pretpostaviti da apsolutni Ja postavlja svijet izvan sebe nije samo s metafizičke strane neobično, već i logički apsurdno, budući da to pretpostavlja da nešto u potpunosti aktivno sebe nekako čini pasivnim, ili da nešto beskonačno sebe na neki način čini konačnim. Iz svih ovih razloga Fichte apsolutnom Ja nije dodijelio konstitutivni status te je umjesto toga insistirao da on ne može biti ništa više doli regulativna ideja (I, 260–1, 270, 277).

I odbacivanje konstitutivnog statusa apsolutnog Ja još uvijek je Fichteu ostavilo zamršen zadatak objašnjenja iskustva. Njegov je problem poprimio oblik dileme: on je morao i potvrditi i osporiti dualizam između subjekta i objekta u našem svakidašnjem iskustvu. Morao je potvrditi ovaj dualizam zato jer je upravo osnovna činjenica našeg iskustva da nam je predmet dan te da se njegova svojstva pojavljuju

neovisno od naše volje i imaginacije. Međutim, on je također morao i opovrći dualizam budući da je spoznaja zahtijevala neku podudarnost ili interakciju između subjekta i objekta. Nadalje, ako bi dualizam postojao također bi bio i uporište za skeptike koji bi mogli pitati zašto se naše predodžbe podudaraju s predmetima.

Fichteov odgovor na ovu dilemu je njegov pojam težnje (Streben) koji on razlaže u trećem dijelu svoje Nauke o znanosti iz 1794. Ovaj je pojam srž ranog Wissenschaftslehre koji je Fichte čak nazvao „filozofija težnje“ (Strebensphilosophie). Prema ovom pojmu, apsolutni Ja, koji stvara cjelokupnu prirodu, nije zbiljski već samo ideja, cilj težnje konačnog Ja. Sve što je konačnom Ja ostalo jest stalna težnja, neprekidna borba da se priroda podloži zahtjevima racionalnog djelovanja. Ako konačni Ja teži kontroliranju prirode, on se približava idealu apsolutnog Ja, čak iako ga nikada ne dostiže. Ovaj pojam tako razrješava nedoumicu u pogledu dualizma. Priznavajući svaki rog dileme, taj pojam ujedno potvrđuje i opovrgava dualizam. On potvrđuje ovaj dualizam budući da subjekt nikada ne zadobiva potpuni nadzor nad prirodom koja se nastavlja opirati njegovim nastojanjima. Također, on taj dualizam i opovrgava, jer, prilagođavajući je zahtjevima razuma, subjekt nad prirodom ipak stječe nekakav nadzor. Stoga je Fichte mogao jednako priznati činjenicu da smo mi konačna bića koja se nalaze u svijetu koji je izvan našeg nadzora i zahtjev da između subjekta i objekta spoznaje bude izvjesnog podudaranja.

Ovaj je pojam težnje bio Fichteovo oružje da porazi utvare skepticizma i materijalizma. I jedan i drugi su zanemarili ulogu čovjekove aktivnosti u spoznaji. Problem sa skepticizmom je u tome što pretpostavlja kontemplativni oblik spoznaje prema kojem se subjektive predodžbe nekako moraju podudarati s predmetom koji je dan neovisno od njega. No ono što skepticizam propušta, jest to da subjekt može djelovati na objekt prilagođavajući ga normativima svojeg djelovanja. Doista, skeptik je u određenoj mjeri u pravu: ako objekt ostaje jednostavno dat, ako se na njega ne može djelovati, tada ga mi ne možemo spoznati, ali za takvu pretpostavku nema nikakvog razloga. Činjenica je da mi mijenjamo svijet čineći ga takvim da ga možemo spoznati. Problem s materijalizmom je analogan. Materijalist također podcjenjuje ulogu aktivnosti u spoznaji jer on hipostazira zakone prirode misleći da oni predstavljaju sile koje upravljaju nama, kada su

zapravo oni također naše vlastito djelo. Kada bi materijalist samo pridao dovoljno pozornosti ulozi naše aktivnosti u stvaranju prirode, tada bi uvidio da smo mi uistinu njezini zakonodavci te da nema predmeta koji su dani i čijim se zakonima moramo podčiniti.

Grubo sažeto, takav je bio duh Fichteovog ranog Wissenschaftslehre iz 1794. Ovu je filozofiju iz dva razloga najbolje opisati kao etički idealizam. Prvo, ona ustraje u tvrdnji da bi svijet trebao biti idealan, ali ne i da on jest takav. Tako idealizam postaje cilj našeg moralnog djelovanja, naša neprestana težnja da se svijet uskladi sa zahtjevima uma. Drugo, on daje prednost našem djelovanju u spoznaji, tako da ono što mi znamo, čak i da znamo, ovisi o naporima da prirodu pokorimo u skladu s našim moralnim idealima. U davanju prvenstva praktičnom umu nad teorijskim, Fichte je otišao dalje od Kanta budući da je djelovanje volje učinio ključnim za samo utemeljenje spoznaje. Stoga, ne samo razum već i volja postaje zakonodavac prirode.

VII. Apsolutni idealizam

Uz svu svoju genijalnost Wissenschaftslehre je bio kratkog daha. Poput rakete, on se brzo uzdigao u visine ali samo da bi se rasprsnuo u zraku. Mladi su romantici – Hölderlin, Schelling i Hegel, Novalis, Schlegel i Hülsen – bili duboko impresionirani Fichteom čija su predavanja u Jeni 1795. neki od njih slušali. No tek što su bili čuli „jenskog diva“ počeli su ga obarati. Već su u zimu 1796. Hölderlin, Novalis i Schlegel počeli svoje bilježnice puniti kritikama Fichteovog idealizma. Upravo u ovim bilješkama možemo pratiti početke apsolutnog idealizma. Ovo će novo stajalište biti sistematičnije izloženo u Schellingovim i Hegelovim spisima iz ranih 1800-ih.

Romantičarska kritika Fichtea složena je i širokog opsega, no primjedbe upućene njegovom idealizmu svode se na nekoliko točaka. Prvo, Fichte ipak ne izmiče Humeovom skeptičkom idealizmu. Pojam težnje zarobljava Ja unutar kruga njegove vlastite svijesti tako da on spoznaje ili sebe ili ništa. U onoj mjeri u kojoj Ja uspijeva kontrolirati prirodu, on spoznaje samo proizvode svog vlastitog djelovanja, ali ukoliko se priroda opire njegovoj kontroli, ona postaje nespoznatljiva stvar po sebi. Sam je Fichte priznao da je ovo bio krug koji on nije

mogao izbjeći već samo produžiti u beskonačnost; no romanticima je ovo bilo jednako priznanju neuspjeha. Drugo, Fichte ne prevladava Kantove dualizme, već ih samo ponovno uspostavlja u novom obliku. Fichteovski subjekt je djelatan, noumenalan i svrhovit, dok je fichteovski objekt inertan, phainomenalan i podliježe zakonima mehanike. Kako onda može biti bilo kakve usklađenosti između subjekta i objekta koja je nužna za svaku spoznaju? Dakako, za razliku od Kanta, Fichte smatra da subjekt koji teži čini određeni napredak u reduciranju dualizma, no ukoliko je njegova težnja beskonačan zadatak, dualizam ostaje, te ostaje pitanje kako on uopće bilo kako napreduje, s obzirom da bi to zahtijevalo određeno međudjelovanje između potpuno raznorodnih entiteta. Treće, Fichteov apsolutni Ja ne može uopće biti Ja budući da nešto apsolutno transcendirira sve konačne određenosti, a subjektivno i objektivno, idealno i realno, konačne su određenosti. Moguće je jedino kazati da je ono apsolutno čisti bitak ili točka nerazlikovanja subjektivnog i objektivnog.

Romantičarska kritika Fichtea nije ublažila njihove probleme, već ih je samo pogoršala. Jer sada su se ponovno i oni suočili s istom onom dilemom koja je nekoć mučila Fichtea. S jedne strane, za romantike je bilo nužno da prevladaju dualizam između subjektivnog i objektivnog, idealnog i realnog, jer je među ovima trebalo biti izvjesne usklađenosti i međudjelovanja kako bi se objasnila mogućnost spoznaje. Međutim, s druge strane, također su smatrali nužnim da očuvaju taj dualizam zato što bi samo to objasnilo postojanje izvanjskog svijeta. Stoga je problem bio kako imati oboje, i nekakav identitet i nekakav ne-identitet subjektivnog i objektivnog, idealnog i realnog. Kao što je to Hegel kasnije formulirao, zadatak filozofije bio je da uspostavi identitet identiteta i ne-identiteta.

Romantičarsko rješenje ovog problema došlo je s Naturphilosophie, njihovom filozofijom prirode koju su razvili Schelling, Novalis, Schlegel i Hegel. Središnja strategija u pozadini filozofije prirode bila je da prevlada stalni dualizam moderne filozofije preispitujući prirodu same materije. Prema romanticima, izvor ovih dualizama izrastao je iz kartezijanske koncepcije materije kao inertne protežnosti. Budući da niti duh niti život nisu razumljivi u prostornim ili matematičkim terminima, to je dovelo do toga da ih je nemoguće objasniti u skladu sa zakonima prirode. Sve dok je ovakvo poimanje materije prevladavalo, mogle su

postojati samo te dvije nezadovoljavajuće mogućnosti u filozofiji duha: dualizam ili materijalizam.

Romantici su vjerovali da jedini izlaz iz ovih krajnosti leži u povratku pojmu materije kao samodostatne, naime, pojmu materije kao životne sile, vis viva. Upravo je ovaj pojam Leibniz nekoć navodio protiv kartezijanizma, a sada su ga Naturphilosophen namjeravali oživjeti. Oni su Leibniza vidjeli ne kao tvorca prestabilirane harmonije, koja je dualizam između mentalnog i fizičkog učinila vječnom zagonetkom, već kao začetnika vitalističke fizike, čija je koncepcija živuće materije prevladala taj dualizam. Po njihovom je mišljenju velika snaga leibnizovskog pojma materije ta da on prevladava dualizam između subjektivnog i objektivnog dok još uvijek objašnjava razlike između njih. Umjesto raznorodnih supstancija, oni su sada postali različiti stupnjevi uređenja i razvitka jedne jedinstvene životne sile. Doista, između njih postoji razlika u stupnju ili formi, ali ne postoji razlika u vrsti ili supstanciji. Subjektivno i objektivno, idealno i realno, jednostavno su različiti izrazi, odnosno utjelovljenja i pojavnosti jedinstvene sile. Duh i tijelo su sada postali potpuno međusobno ovisni. Duh je najviši stupanj uređenja i razvitka tjelesnih životnih sila, dok je tijelo najniži stupanj uređenja i razvitka životnih sila duha. Subjektivno i idealno su internalizacija životne sile, dok su objektivno i realno njezina eksternalizacija. Kao što je to Schelling pomalo poetski kazao: “duh je nevidljiva priroda, dok je priroda vidljivi duh“.

Upravo je ovakav pojam materije, koji je ležao u pozadini organske koncepcije prirode, središnji i osoben pojam romantičarske Naturphilosophie. Romantici su svu prirodu vidjeli u obliku živog organizma koji su razumjeli u kantovskom smislu. U 65. paragrafu Kritike moći suđenja Kant je organizam ili prirodnu svrhovitost odredio pomoću dva ključna obilježja: ideja cjeline prethodi njezinim dijelovima; dijelovi su uzajamno uzrok i učinak jedan drugog. Ovo drugo obilježje nije samo značilo obostranost kauzalnosti, što je također obilježje i neorganske materije, već da je organizam samogenerirajući i samouređujući, jer sadrži uzrok svojeg djelovanja unutar sebe samog. Dok su romantici prigrlili kantovsko razumijevanje organizma, također su se u osnovi razlikovali od Kanta u zahtijevanju napuštanja regulativnih ograničenja koja mu je on nametnuo. Ustrajali su u tome da priroda jest organizam, a ne samo da mi u našim istraživanjima moramo postupati

kao da je ona to. Romantici su vjerovali da, jedino dajući ovom pojmu konstitutivni status, mogu prevladati Kantov izraziti dualizam koji je rješenje samog Kantovog problema učinio nemogućim.

Ovo organsko poimanje prirode osnova je romantičarskog učenja o apsolutnom idealizmu. To se učenje sastoji od tri temeljne tvrdnje. Prvo, u prirodi postoji jedna jedinstvena supstancija koja je apsolutna. Drugo, ovo apsolutno se sastoji u životnoj sili, tako da ono nije niti subjektivno niti objektivno, već jedinstvo njih oboje. Treće, kroz njegovu organsku strukturu sva se priroda usklađuje prema svrsi, planu, ili dizajnu koji nije stvoren od Boga već je inherentan u samoj materiji. Prva tvrdnja apsolutni idealizam čini oblikom monizma; druga ga čini oblikom vitalizma; a treća ga čini podvrstom idealizma. Ukratko, apsolutni idealizam je oblik vitalističkog monizma ili monističkog vitalizma.

Trebalo bi biti jasno da apsolutni idealizam nije idealizam u istom smislu kao što je to Kantov transcendentalni idealizam ili Fichteov etički idealizam. Za razliku od Kantovog i Fichteovog idealizma, apsolutni idealizam ne razumijeva idealno u uvjetima područja subjektivnosti ili svijesti. Radije, idealno je shvaćeno kao inherentna svrhovitost i racionalnost same prirode. To je arhetip, forma, ili struktura prirode, koja ujedno i mentalno i fizičko, subjektivno i objektivno, oprimjeruje u jednakim omjerima.

Važno je uočiti da apsolutni idealizam uključuje potpuni raskid s onim što naziva „subjektivni idealizam“ Kanta i Fichtea. Bila bi ozbiljna pogreška, kao što se to često čini, interpretirati ono „apsolutno“ iz apsolutnog idealizma u terminima nekog univerzalnog i neosobnog Ja ili subjekta. Romantici su odlučno odbacili takvo subjektivističko tumačenje njihovog apsoluta, za koji su insistirali da transcendiraju sve konačne odrednice, kao što su subjektivno i objektivno. Stoga su apsolutno odredivali u terminima jedinstva ili nerazlikovnosti subjektivnog i objektivnog. Raskid apsolutnog idealizma sa subjektivnim idealizmom postaje veoma očit čim uočimo da on dopušta mnogo veći stupanj realizma i naturalizma – realizma i naturalizma koje bi Kant i Fichte bili odbacili kao „dogmatizam“ ili „transcendentalni realizam“. Apsolutni idealizam dozvoljava veći realizam jer priznaje postojanje prirode nezavisno od bilo kakve svijesti, čak i od djelovanja transcendentalnog Ja, te omogućava veći naturalizam budući da tvrdi da se sva samosvijest, čak i ona transcendentalnog subjekta, izvodi iz zakona prirode.

Romantici su apsolutni idealizam razumjeli kao sintezu idealizma i realizma, kao jedinstvo Fichtea i Spinoze. Njihovo učenje uključuje oblik spinozizma zbog njegovog većeg realizma i naturalizma, no ono također sadrži i dio Kantovog i Fichteovog idealizma zato što subjektivno ili idealno nastavlja razumijevati kao svrhu same prirode. Oni ustraju u tvrdnji da je samosvijest onog Ja na najvišem stupnju uređenja i razvitka od svih organskih sila prirode. Kantova je i Fichteova pogreška bila u tome što su propustili uočiti da je samosvijest samo svrha prirode a ne njezin uzrok, da je ona prvo u nizu objašnjenja, ali ne i u poretku bića.

Dok je apsolutni idealizam uključivao temeljni raskid s Kantom i Fichteom, također je mogao tvrditi da je konačno ostvarenje njihovih ciljeva. Ovo se činilo kao konačna pobjeda nad skeptičkim idealizmom i materijalizmom. Apsolutni idealizam nije bio u opasnosti od propadanja u skeptički idealizam budući da je dopuštao mnogo veći stupanj realizma i naturalizma nego subjektivni idealizam. Priroda je postojala potpuno nezavisno od svake svijesti koja je bila proizvod njezinog organskog razvitka. Apsolutni je idealizam također dopuštao naturalizam bez materijalizma budući da je, iako je sve razumio kao oblik jedne jedinstvene supstancije, bio proizvod, ne mehanizma, već životne sile. Stoga romantici nikada nisu uništili prosvjetiteljski ideal potpunog objašnjenja sve prirode. Oni su doduše preoblikovali paradigmu objašnjenja: razumjeti događaj ne znači objasniti ga kao posljedicu događaja koji su prethodili u vremenu, već vidjeti ga kao nužni dio cjeline. Prema tome, njihova je paradigma holistička radije nego mehanicistička.

Stoga bi apsolutni idealizam tvrdio da je apoteoza idealističke tradicije, konačno postignuće njegovih ciljeva, kriticizam bez skepticizma, naturalizam bez materijalizma. Naravno, kao i svaka druga filozofija, on je imao svojih slabosti: jer kako je znao da priroda postoji neovisno od naše svijesti? I, kako je mogao utvrditi da je priroda organizam osim pomoću analogije s našim vlastitim svrhama? Ne iznenađuje da će neokantovci apsolutni idealizam optužiti za metafizičku spekulaciju i povratak u dogmatizam. To da su neokantovci napali apsolutni idealizam i Naturphilosophie u ime Kanta i povratka prosvjetiteljstvu, bila je jedna od većih ironija u povijesti filozofije.

Preveo s engleskog jezika: Toni Renić



Pregledi knjiga / Book Reviews



VIOLETTA L. WAIBEL, DANIEL BREAZEALE, TOM ROCKMORE
(eds.) (2010):
FICHTE AND THE PHENOMENOLOGICAL TRADITION
(Berlin/New York: De Gruyter, 426 str.)

Ako je tačno da ćemo jedinstvo i smisao fenomenologije pronaći u sebi samima (M. Merleau-Ponty), onda ta misao ima dvostruku posljedicu. S jedne strane, knjigu koja bi bila nešto poput ‘‘udžbenika iz fenomenologije’’ postaje nemoguće napisati. Možda je to razlog što je praktično svaka Husserlova knjiga, uključujući i njegovo posljednje veliko djelo (*Kriza*), zapravo zamišljena i napisana kao svojevrsan uvod u fenomenološko mišljenje, što je Heideggerov *Bitak i vrijeme* ostao nedovršen, ili što su se izdanci fenomenološke škole raspršili u mnoštvo posve različitih polja istraživanja, tek nominalno objedinjeni činjenicom da je njihova metoda fenomenološka, što god to značilo. Druga važna posljedica navedenog stava jeste da svaki pokušaj pisanja *službene* historije fenomenologije ili ‘‘fenomenološkog pokreta’’ (H. Spiegelberg) u startu biva osuđen na uzaludnost, ali i besmislenost. Naime, ako su fenomenološki smisao i sadržaj imanentni samom djelu, a ne sadržani isključivo u formalnoj egidi ‘‘Natrag k samim stvarima!’’, onda postaje jasno kako fenomenologiju vrijedi tražiti i u filozofemima koji historijski prethode Husserlu. Da li je moguće odbraniti naizgled paradoksalnu tvrdnju, naime, da je fenomenologija postojala i prije nego što je rođena?

Već odavno postoje potvrdni odgovori na to pitanje – najeminentnije su, vjerovatno, Heideggerove fenomenološke interpretacije Aristotela, Kanta, Hegela. Kad je riječ o anahronoj fenomenologiji, postoji još nekoliko uobičajenih imena, među kojima se najviše ističu Platon i Spinoza. Dakle, sama ideja nije naročito nova. Međutim, u konstantnom redefinisaju koje je, poput redeskripcije, suštinsko za samu fenomenologiju, ne bi li vrijedilo potražiti njezine misaone impulse i na drugim mjestima, zanemarujući na čas ‘‘uobičajene sumnjivce’’?

To je bila ideja vodilja pri formiranju zbornika tekstova koji je sad pred nama. Riječ je o zborniku koji nosi naslov *Fichte and the Phenomenological Tradition* a koji su uredili Violetta L. Waibel (Universität Wien), Daniel Breazeale (University of Kentucky), te Tom Rockmore (Duquesne University). Ova knjiga, izdata 2010. godine,

sastoji se od tekstova/izlaganja koja su, pod patronatom organizacije North American Fichte Society, održana u Beču 2006. godine. Zbornik okuplja čak devetnaest autora, među kojima se kao poznatija imena ističu Angelica Nuzzo, Jürgen Stolzenberg, te Wayne Martin.

Zbornik je ambiciozno zamišljen: uvod (Tom Rockmore) i devetnaest tekstova prostiru se na preko 400 stranica, a tekstovi su tematski podijeljeni u četiri cjeline. Prva cjelina, koja nosi naslov *Fichte's Wissenschaftslehre as a Phenomenology* predstavlja sjajnu propedeutiku za tekstove koji slijede, ali vrijedi istaknuti da se ovaj dio zbornika može iščitavati i kao veoma koristan uvod u Fichteovu filozofiju uopće, bez pretenzija na sintetisanje velikih problemskih cjelina njegove filozofije i njihovo povezivanje s fenomenologijom – dakle, i čitalac koji nije ekspert u navedenim oblastima može pronaći dijelove koji će mu koristiti, zahvaljujući jednostavnom i pristupačnom stilu pisanja. Pet autora koji su zastupljeni u ovoj tematskoj cjelini (Rockmore, Piché, Scott Scribner, Perovich, Millán) uglavnom se zadržavaju na pojašnjavanju osnovnih pojmova koji rukovode Fichteovom filozofijom, pa tu pronalazimo preliminarne analize pojmova kao što su idealizam, fenomenologija (dakako, u onoj recepciji koju su mogli imati Fichte i njegovi savremenici), ali i iznimno zanimljiva i suptilna jezička razmatranja pojmova kao što su *Schein* i *Erscheinung* i sl. Tekst koji, možda, treba naročito istaknuti jeste tekst F. Scotta Scribnera (*Reduction or Revelation? Fichte and the Question of Phenomenology*) u kojem autor pokušava pokazati okret koji karakteriše Fichteovu filozofiju – okret, kako to autor tvrdi, od transcendentalne fenomenologije do fenomenološke ontologije. Naravno, u tom okretu se ogledaju i projiciraju i dvije ključne figure rane fenomenologije, Husserl i Heidegger. Scott Scribnerova teza i jeste da je Fichte na izvjestan način omogućio kasnije filozofsko-metodološko razilaženje između dvojice velikih njemačkih filozofa s početka dvadesetog stoljeća.

Centralna topika druge cjeline jeste odnos između Fichtea i Husserla. Naravno, može biti riječ isključivo o jednostranom odnosu (Husserlova neeksplicitna recepcija Fichteove misli). Autori (Nuzzo, Ferraguto, Williams, Green, López-Domínguez) pokušavaju ponovo promisliti elemente Fichteove filozofije te rekonstruirati Husserlov misaoni put tako da pokažu kako su ključni pojmovi Husserlove fenomenologije

dobrim dijelom sadržani već kod Fichtea. Među pojmove koji su tematizirani spadaju intersubjektivnost, životni svijet, temporalnost, objektivnost, samosvijest, ali i drugi. Didaktička dimenzija radova, koja je bila naglašena u prvoj cjelini, prisutna je i u tekstovima druge cjeline, iako ponekad u manjoj mjeri. Međutim, treba pohvaliti autorski pristup: nijedan od pojmova koji, očigledno, čine okosnicu ove grupe tekstova, nije uzet kao podrazumijevajući. Naravno, to dugujemo i snažnoj metodološkoj svijesti autora, koji svoje tvrdnje i eksplikacije u pravilu pokušavaju potkrijepiti odgovarajućim citatima. Uzevši to u obzir, slobodno možemo ustvrditi da druga cjelina zbornika, koja nosi naslov *Fichte and Husserl*, osim vrlo razrađenih glavnih teza radova, u sebi sadrži i gotovo udžbeničku vrijednost, barem kad je riječ o Husserlu. Idealan primjer za to je tekst Roberta R. Williamsa, u kojem autor pravi paralelu između poteškoća na koje su nailazili i Fichte i Husserl u pokušajima da objasne intersubjektivnost, a da istovremeno zadrže ideju transcendentalnog subjektiviteta. Tu pronalazimo korisne upute za razumijevanje teških i često nerazjašnjenih pojmova kod Husserla, pojmova kao što je životni svijet (*Lebenswelt*).

Treća cjelina zbornika je najkraća, a bavi se odnosom između Fichtea i Heideggera. Ipak, bez obzira na relativnu malobrojnost tekstova, ovaj dio knjige nimalo ne zaostaje u pogledu njihovog kvaliteta. Također, ovi tekstovi su utoliko zanimljiviji, budući da je upravo Heideggera moguće posmatrati kao drugu fenomenološku paradigmu, kao onog fenomenologa koji je napravio raskid s Husserlovom fenomenologijom (iako će kasnije Merleau-Ponty ustvrditi kako taj diskontinuitet zapravo ne postoji), za koju smo vidjeli da ima mnogo sličnosti s Fichteovom filozofijom. Nije, dakle, slučajno što se prvi tekst, Stolzenbergov, bavi upravo Heideggerovim iščitavanjem Fichtea, s posebnim osvrtom na to da li je uopće moguća bilo kakva kompatibilnost između Fichteovog apsolutnog Ja i Heideggerove hermeneutike fakticiteta. Imajući to u vidu, drugi tekst (Jorge de Carvalho) predstavlja direktan suplement prethodnom, a bavi se detaljnijim osvrtom na pojam fakticiteta, koji autor prepoznaje kao ključni i kod Fichtea i kod Heideggera, s tim što su njihovi pogledi na fakticitet oprečni. Da li su time i nesamjerljivi, ostaje otvoreno pitanje, na koje ovaj tekst pokušava, ako ne dati, onda barem skicirati odgovor. I posljednji tekst (Elkholy) zapravo predstavlja pokušaj izgradnje mosta između Fichtea i Heideggera a odnosi se na

njihovo tumačenje subjektiviteta, koji je, smatra Elkholy, bitno u-svijetu ne samo kod Heideggera nego i u konstituciji Ja kod Fichtea.

Kao i prethodne dvije cjeline (ne računajući prvu koja je fokusirana prvenstveno na Fichtea), i posljednja tematizira odnos između Fichtea i nekog kasnijeg mislioca. Ipak, to je u ovoj, četvrtoj cjelini zbornika (koja nosi naslov *Fichte, Sartre, and Others*), izvedeno na nešto drugačiji način pa su u jednu grupu stavljeni tekstovi koji se bave elementima filozofijâ kod Brentana, Sartrea, Levinasa, Ricoeura, ali i, zanimljivo, Freuda i Foucaulta. Dakle, četvrtu cjelinu bismo mogli shvatiti i kao tematizaciju odnosa između Fichtea i neklasične fenomenologije, tj. onih filozofskih teorija koje u većoj ili manjoj mjeri proizilaze iz fenomenologije i preuzimaju neke njezine elemente, ali su same znatno izmijenjene, poput egzistencijalizma, fenomenološke etike, psihoanalize, ali i psihologizma, počevši od onog Brentanovog koji je uticao na Husserla, do kasnijih koji se pojavljuju kao odgovor na Husserla. Razumljivo, imajući u vidu ovako širok dijapazon tema, četvrta cjelina je obimna, te se sastoji od šest tekstova (Breazeale, Rametta, Thomas-Fogiel, Farr, Waibel, Martin), od kojih se većina, eksplicitno ili implicitno, najčešće ne bavi samo jednim misliocem, nego prati nekoliko njih. Prvi tekst, koji se krije iza zanimljivog naslova (*How to Make an Existentialist? In Search of a Shortcut from Fichte to Sartre*), predstavlja neobičan pokušaj rekonstrukcije Fichtea kao svojevrsnog ‘proto-egzistencijalista’. Posebno važno mjesto u ovom pokušaju zauzima pojam *slobode*. Sljedeći tekstovi istražuju mreže sličnosti i razlika između Fichtea i Foucaulta, Levinasa, Ricoeura, s posebnim fokusom na pojmove biopolitike i Drugog. Posljednja dva teksta, koja se bave problematičnom strukturom intencionalnosti u različitim fenomenološkim koncepcijama (uključujući i Fichteovu), te, jako zanimljivo, Fichteovom logičkom zaostavštinom, svakako predstavljaju nešto zahtjevnije radove u odnosu na većinu zastupljenih tekstova.

Imajući u vidu sve navedeno, možemo zaključiti da pred sobom imamo veoma kvalitetan i vrijedan doprinos jednoj filozofskoj tradiciji koja je, u odnosu na dvadeseto stoljeće, danas toliko malo eksponirana u filozofskom svijetu da joj gotovo prijete zaborav. Riječ je, naravno, o fenomenologiji. Osim toga, ovaj zbornik ima još jednu funkciju – osim što, barem djelimično, rehabilitira fenomenološku tradiciju, također

potpomaže i akademsku revitalizaciju jednog filozofa, izvlačeći ga iz ropotarnice filozofske historije, pokazavši da Fichte ne mora i ne može biti posmatran tek kao prelazna stepenica između subjektivnog i apsolutnog idealizma. Osim što nudi originalne i dragocjene uvide u odnos naizgled nespojivih tema, ovaj zbornik također može poslužiti i kao referentna tačka za proučavanje fenomenologije, bez obaveze da to proučavanje bude povratno usmjereno na Fichtea. Čak se ovdje možda krije i jedna od rijetkih zamjerki koje bi se mogle uputiti ovom zborniku. Naime, za knjigu koja za svoju temu eksplicitno ima odnos Fichtea i fenomenologije, čitalac bi se ponekad mogao zapitati nije li iz nekih tekstova naučio više o, primjerice, Foucaultu, Agambenu, i Deleuzeu, nego o samom Fichteu. Poneki tekstovi su, možda, ipak pokušali spojiti nespojivo. Međutim, ovu zamjerku treba shvatiti samo relativno – nema sumnje da bi neke teme, možda odviše ambiciozne za ovaj format tekstova (u prosjeku cca. 25 stranica), bile mnogo bolje obrađene u nekoj studiji većeg obima. U tom pogledu, možda je opravdano žaljenje što u dio o odnosu Fichtea i Heideggera nije uvršten barem još jedan tekst, makar po cijenu izbacivanja nekog iz posljednje cjeline.

No, opći dojam ostaje nepromijenjen – riječ je o zborniku koji, uzevši u obzir zahtjevnost i širok spektar obrađenih problema, treba smatrati jako uspješnim.

Denis DŽANIĆ

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH

E-mail: denisdzanic@yahoo.com



ALAIN BADIOU (2010):
THE COMMUNIST HYPOTHESIS
(London – New York: Verso, 279 str.)

Koncept revolucije i pitanje o revoluciji postavlja se kao jedno od bitnih aspekata filozofske i sociološke rasprave XX st. Podstaknuto od strane Marksa a razrađeno u frankfurtskoj školi, pitanje o revoluciji otvara čitav dijapazon drugih pitanja, koja čine kontekst u kome se može razumjeti ideja revolucije u cjelini. Ta „druga pitanja“ najčešće podrazumijevaju koncepte slobode, kulture, umjetnosti, moraliteta, ideologije te političke i socijalne doktrine u najširem smislu. Ako pretpostavimo da postoje oni autori koji jedan fenomen objašnjavaju potpuno, sistematično i cjelovito, onda tu pretpostavku možemo i potvrditi kada je u pitanju nova knjiga autora Alaina Badioua¹ *The Communist Hypothesis*². *The Communist Hypothesis* u najširem smislu bavi se pitanjima revolucija unutar komunističkih društava. Knjiga predstavlja zbornik autorovih tekstova koje je interpretirao u različitim prilikama i okolnostima.

Alain Badiou u povijesno-kulturološkom smislu nastoji rasvijetliti karakter revolucija koje su svojim prilikama promijenile smisao povijesti. Knjiga je podijeljena na preambulu i četiri tematska poglavlja. *Preambula: What is called mistake* (Preambula Što se zove greška), 1. *We are still Contemporaries of May 68* (Još uvijek smo suvremenici maja 1968), 2. *The Cultural Revolution: The Last Revolution* (Kulturna revolucija: Posljednja revolucija) 3. *The Paris commune. A Political declaration on Politics* (Pariška komuna. Politička deklaracija o politici) 4. *The idea of communism* (Ideja komunizma). Knjiga završava

1 Alain Badiou je francuski filozof i profesor na European Graduate School u Saas – Feeu u Švicarskoj. Zajedno sa Giorgiom Agambenom i Slavojem Žižekom zastupa anti – postmodernističku tezu kontinentalne filozofije. U političkom smislu Badiouovo opredjeljenje seže u marksističku ljevičarsku tradiciju. Većina Badiouovih djela prevedena je na engleski jezik a u prvom redu to su: *Manifesto for philosophy* iz 1989., prevedeno 1999., *Being and Event* iz 1988., prevedeno 2005., te *Logic of worlds* iz 2006., prevedeno 2009. Od političkih eseja najznačajniji je *The Communist Hypothesis*, na engleski jezik prevedeno 2010., a u izvorniku objavljen 2008. godine.

2 Knjiga je objavljena 2008. godine na francuskom jeziku pod originalnim naslovom *L'hypothèse communiste*. Na engleski jezik prevedena 2010. godine, te je objavljena u izdavačkoj kući Verso.

pismom Alaina Badioua Slavuju Žižeku u kome se još detaljnije nastoji objasniti ideja komunističkih društava i revolucija.

Već u Preambuli (*Preambula: What is called mistake*) autor nastoji okarakterizirati ideju socijalizma, koja u XX st. doživljava propast, te razmotriti temeljne činjenice koje vladaju u relaciji socijalizam – kapitalizam. Pitanje koje autor nameće jeste: što uistinu ostaje od velikih ideoloških konstrukcija slobode, ljudskih prava, Zapada te njegovih vrijednosti? Da li se socijalizam, svojim padom, nužno vratio u kapitalizam, te, ako jeste, zbog čega se upravo u tim zemljama pokazao kao najsuroviji oblik opstojanja moćnih. Badiou odgovor vidi u samom karakteru onoga što nazivamo Zapad. Zapad koji je sinonim za pojam moći, ogleda se u suprotstavljanju totalitarizmu te prikazivanju demokracije kao jedinog oblika dobre vladavine. Badiou uočava paradoks koji glasi: ako je Zapad uistinu iskonski dobar, kako je moguće da je upravo on proizveo najveće civilne ratove i masakre u XX st. Nastojeći dati odgovor na pitanje što je bila greška komunističke hipoteze te uvodeći sintagmu *new philosophers*, autor uočava tri forme greške koje je nužno primjetiti i analizirati: 1. Revolucionari koji u osvajanju države bivaju slomljeni od kontra-revolucionara (balans moći) 2. Dugoročno osiguranje države 3. Transformacija države koja se zvanično deklarira kao socijalistička i dovođenje u liniju sa komunističkom hipotezom koju je stipulirao Marx. Na kraju preambule, autor nastoji objasniti cjeloviti smisao knjige, prvenstveno upućujući na ono filozofsko. “Ova knjiga je filozofska knjiga. Pokušaj sagledavanja komunizma kao teorijskog i praktičnog pravca s njegove pozitivne strane te s pozitivnog aspekta” (Badiou, 36, 2010).

Prvo poglavlje *We are still Contemporaries of May 68* (Još uvijek smo suvremenici maja 1968.) nastoji dati odgovor na pitanje : Zbog čega se organiziraju komemoracije, priredbe i diskusije četrdeset godina poslije događaja iz maja 1968.? Ovo poglavlje ujedno je i najanalitičnije u knjizi, s toga autor na postavljena pitanja odgovore nastoji dati u nekoliko jasno i razgovijetno postavljenih točaka.

Na pitanje „Zbog čega se sjećati maja 1968.?” autor daje, po njegovim riječima, dva pesimistična odgovora koji se moraju konstatirati ali i radikalno prevazići. Prvi odgovor je činjenica da smo se četrdeset godina poslije uvjerali da je maj 1968. mrtav te da imamo svijest o tome da živimo u ideologiji i paradigmi drugog doba. Drugi odgovor

postavlja činjenicu da je maj 1968. ustupio mjesto neoliberalističkom kapitalizmu i time promijenio temeljne političke odnose. Momenat u kome autor prevazilazi ovu pesimističnu sliku gore navedenih događaja dešava se kada nastoji odrediti pozitivne momente revolucije iz 1968. godine. Kao suprotnost depresivnim vizijama navedenim u prve dvije točke najprije se javlja određenje maja 1968., „kao potencijalnog izvora inspiracije, učešća mladih ljudi, vrsta historijske poeme koja nam daje novu hrabrost da reagiramo i sada kada smo u dubinama očaja.” (Badiou, 45, 2010). Badiou dalje piše da komemoracije te razna obilježavanja i sjećanja na revoluciju govore o tome da ideja iste „lagano diše“, te da je i dalje moguća radikalna promjena društva i politike koja svijet tišti gotovo četrdeset godina.

Određenje koncepta revolucije, koje Badiou dalje u ovom poglavlju nastoji definirati predstavlja promatranje revolucije kao složenog i heterogenog fenomena koji nije moguće svesti na jednu univerzalnu formu. Da je to tako Badiou svjedoči pokazujući faktore koji su činili revoluciju iz 1968. od kojih ovdje izdvajamo neke. Prvi faktor je ustanak studenata, barikade i bitke sa izvršnom vlašću. To da se maj 1968. može promatrati kao najveći državni udar, može se označiti kao drugi faktor. Treći aspekt maja 1968. može se odrediti kao ideološki i „libertanski maj“, koji postavlja pitanje o promjeni moralne klime, seksualnih odnosa i individualne slobode. Četvrti i posljednji aspekt sa koga se može promatrati maj 1968. predstavljaju godine koje će uslijediti (1968 – 1978) i on je najkompleksniji. Badiou, iz četvrtog aspekta, nastoji odrediti opća mjesta maja 1968., koja se mogu promatrati u dva smjera. Najprije je to radikalna kritika reprezentativne demokracije, te kritika iste, u institucionalnoj i ustavnoj formi. U ovom smislu Badioua možemo smatrati tipičnim predstavnikom kritičke teorije društva.

Zašto raspravljati o „Kulturnoj revoluciji“, zvaničnom nazivu dugoročnog perioda nemira u komunističkoj Kini između 1965. i 1976.? Kakav karakter političkog i ideološkog možemo očekivati kao posljedicu svega onoga što potpada pod pojam kulturna revolucija. Na ova pitanja Badiou nastoji dati odgovor u drugom poglavlju *The Communist Hypothesis* nazvanom *The Cultural Revolution: The Last Revolution* (Kulturna revolucija: posljednja revolucija). Ovo poglavlje, najviše od svih ostalih, obiluje historijskim činjenicama i podacima koje autor koristi kao empirijske fakte za ono što namjerava dokazati. Rasprava o

kineskoj kulturnoj revoluciji za autora je bitna iz tri razloga.

Prvi razlog jeste činjenica da je, historijski promatrano, kulturna revolucija bila konstanta i središnje mjesto vojne aktivnosti širom svijeta, a posebno u Francuskoj. Drugi, ujedno i ključni razlog, jeste određenje istoimene revolucije kao tipičnog primjera političkog iskustva koje saturira oblik partije – države. Autor nastoji pokazati da je kulturna revolucija posljednja oznaka političkih posljedica partije – države te da kao takva propada. Posljednji razlog iz kojeg se može promatrati bitnost kulturne revolucije jeste svijest o tome da je ona velika lekcija u historiji i politici tj. historiji koja je učena unutar politike. Ovo posljednje, prema autorovom shvatanju, ogleda se u činjenici koju postuliraju maoizam i ekonomski voluntarizam s intencijom da se slomi birokratski formalizam pa bar i za trenutak trajanja revolucije. Kritika koju Badiou upućuje partiji – državi ogleda se u svojevrsnom sprovođenju terora i formalizma čiji je radikalni pristalica na koncu bio Staljin a čija se doktrina pokazala neuspješnom. Srcem „hipoteze“ tako možemo označiti kulturnu revoluciju, koja se historijski pokazuje kao razvoj kontradikcija, a čija se validnost može provjeriti kroz sedam referenci koje predstavljaju izazov nad cijelom hipotezom. U svrhu ovog pregleda navest ćemo samo tri temeljne reference iz kojih Badiou nastoji ispitati validnost „hipoteze“ unutar kineske revolucije. Prva referenca je šesnaest točaka iz augusta 1966. te slamanje birokratskog formalizma partija – država. Druga referenca su radnički ulasci na univerzitet, koji u stvarnosti manifestiraju posljednju epizodu egzistencije nezavisnih studentskih organizacija. Treća, te ovdje i posljednja, referenca jeste Maov kult ličnosti. U ovom poglavlju Badiou, na koncu, nastoji pokazati da je „kulturno ekvivalent ideološkom“ (Badiou, 119, 2010) što se može vidjeti na primjeru kineske revolucije promatrane kroz prizmu komunističke hipoteze.

Treće poglavlje, *The Paris Commune. A Political Declaration on Politics* (Pariška komuna. Politička deklaracija o politici), nastoji odrediti politički karakter partija, grupa i zajednica koje su branile radnička prava, te zahvalnost koju iste duguju Pariškoj komuni. Pitanje koje se u ovom poglavlju može postaviti jeste: Zašto su Pariška komuna i ideja komunizma zamijenjene i okarakterizirane kao utopija za kriminal, kao marksistička i radnička izmišljotina, koja počiva na ideji neparlamentarne politike?

Badiou nastoji historijski razmotriti političku istinu komune iz pozicije sadašnjosti te pronaći uzroke zbog kojih je komuna kao takva propala. Uvodeći pojmove *ontology of the Commune* (ontologija komune) i *logic of Commune* (logika komune), te koristeći sve prethodno spomenute reference, Badiou intendira doći do općeg zaključka, koji bi ne samo dao odgovor na pitanje o propasti komune nego bi istovremeno i odredio njen status u očima filozofije. Na koncu, filozofski aspekt propasti komune autor vidi u Engelsovom određenju i definiranju istog problema kao “ideološkog oblika neprikladnog za donošenje odluka u državi.” (Badiou, 180, 2010). Badiou nastoji pokazati da je kraj komune ujedno predstavljao i početak kraja komunizma i kao ideologije i kao dominantnog političkog ustrojstva jednog vremena.

Napraviti pojmovni aparat i stvoriti koncept koji bi u potpunosti objasnio ideju komunizma cilj su kome Badiou teži u posljednjem poglavlju pod nazivom *The Idea of Communism* (Ideja komunizma). Autor zahvaljujući višegodišnjem iskustvu u proučavanju ovog fenomena nastoji okarakterizirati i odrediti ideju komunizma ne samo iz pozicije idioma politike ili ideologije nego naprotiv, oslobodivši se svih dogmi i predrasuda, pristupiti fenomenu komunizma u njegovoj potpunoj otvorenosti za mnoge istine.

Činjenicu koju povijest poznaje kao ideju komunizma prema Badiouu moguće je odrediti trostruko, i to, politički, historijski i subjektivistički. Trostruko određenje ideje komunizma autoru služi kao medijator za definiranje univerzalističkog smisla povijesti te postavljanja hipoteze o „novom subjektu“. Političko određenje komunizma, drugim riječima, predstavlja pokušaj preciznog definiranja političke istine gore pomenutog fenomena a koje se najprije ogleda u empirijskom smislu. Politička istina, opisana u empirijskom smislu, pretpostavlja „konkretnu, vremenski određenu sekvencu u kojoj nova misao i nova praksa kolektivne emancipacije raste, egzistira i eventualno nestaje.“ (Badiou, 231, 2010).

Kao adekvatan primjer za ovaj koncept Badiou uzima francusku revoluciju iz 1794. Drugo određenje iz kojeg je moguće govoriti o ideji komunizma jeste historijsko. Kada je riječ o ovom modelu određenja, onda se u prvom redu misli na historijske modele politike i političkog koji, prema autorovom shvatanju, intendiraju doći do univerzalističkog stajališta unutar povijesti. Treći vid određenja ideje komunizma jeste

subjektivno određenje. Ovaj tip određenja podrazumijeva individu, različitu od drugih subjekata, te njeno prepoznavanje i afirmiranje u postajanju dijelom procedure političke istine. Subjektivistički pristup određenja ideje komunizma s jedne strane podrazumijeva nadilaženje individualiteta u smislu sebičnosti i takmičenja dok, s druge strane, podrazumijeva afirmiranje težnje ka univerzalističkim idealima. Prilikom određivanja subjektivističkog pristupa fenomenu komunizma, Badiou reference stavlja na *Logic of Worlds* i *Second Manifesto for Philosophy*, kao literaturu iz koje se dodatno može tražiti odgovor na postavljenu hipotezu a što nam u svrhu ovog prikaza dodatno govori o kompleksnosti ovog fenomena. Koncept individualizacije koji se nastoji prevladati sviješću o tome da se pripada povijesti, sada će činiti temeljni argument, te svojevrsnu paradigmu za Badiouovu teoriju novog subjekta i koncepciju države. Pojam novog subjekta, koncizno rečeno, ogleda se u gore pomenutoj svijesti o pripadanju historiji i njenim procesima koji su čovjekovom usudu determinantni. Na pitanje kako se direktno može utjecati na historiju, Badiou daje jasan odgovor — učešćem u politici. Ako se ova formula primijeni na ideju komunizma, koji se pojavio kao momenat u historiji, onda se ona može izraziti činjenicom da je “biti komunist značilo biti član komunističke partije u datoj državi. Ali biti član komunističke partije također je značilo biti jedan od miliona aktera historijske orijentacije čitavog čovječanstva.” (Badiou, 2010, 236). Iz ovakvog načelnog shvatanja ideje komunizma Badiou definira državu kao „mogućnost mogućnosti“, ona treba da iz pretpostavljenih perspektiva odredi svoje krajnje granice i sposobnosti, te da se uvijek u skladu s njima i prema njima kao takva i odnosi. Badiou, uzimajući određenje države Sylvaina Lazarusa, tako u metapolitičkom smislu pokazuje da je “historija, ništa drugo, doli historija država.” (Badiou, 2010, 245).

Ako nastojimo objektivno sagledati pojam revolucije i poziciju koju ista zauzima u povijesti, onda je od suvremene literature o ovom fenomenu Badiouovo djelo *The Communist Hypothesis* zasigurno jedno od onih djela koja bi se obavezno trebala konsultirati. S intencijom da što jasnije i što preciznije govori o revoluciji, u potpunosti svjestan njene povezanosti sa komunizmom i kao ideologijom i kao historijom jednog vremena, autor pokušava naći vezu koja bi otvorila vrata razumijevanju komunizma iz pozicije radikalnog postmodernizma.

The Communist Hypothesis ne treba shvatiti kao „hvalospjev komunizmu“, naprotiv, nju u prvom redu treba shvatiti kao pokušaj kritičkog sagledavanja komunizma kako u pozitivnim tako i u negativnim aspektima. Badiou, bez obzira na posljedice, želi sagledati komunizam u svim njegovim dimenzijama, a to prije svega znači komunizmu pristupiti antiideološki, antipolitički pa uvjetno govoreći i idealno-tipski, s one strane njegovih historijskih očitovanja i socijalnih konteksta. Ova knjiga najprije će odgovarati onom tipu čitalaca koji nastoje kritički promišljati o komunistički deklariranim društvima ali istovremeno i o društvu u kome se nalaze. Mogućnost gore navedene komparacije koju autor uistinu pregledno iznosi čini najljepšu nit ove knjige.

Iako autor *The Communist Hypothesis* određuje kao filozofsku literaturu, ona uveliko može poslužiti i od koristi biti sociolozima, politolozima, historičarima, te općenito svom čitateljstvu koje ozbiljnije i cjelovitije želi proučavati ideologiju komunizma kako u njegovoj historijskoj datosti, tako i s aspekta njegovih posljedica za socijalne, kulturne i političke odnose i fenomene suvremenog doba. Knjiga na određen način predstavlja cjeloukupnu sintezu autorovog proučavanja pomenutih oblasti i utoliko je bogatija činjenicom da istraživačima koje ova oblast zanima može ponuditi nove perspektive viđenja „starih problema“.

Tomislav TADIĆ

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, BiH

E-mail: tomislav.tadic@yahoo.com



BIOGRAPHICAL NOTES OF AUTHORS

Tijana Okić received her MA in 2011 at the Department of Philosophy and Sociology at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She is a member of ZINK, a scientific research incubator founded at the Department of Philosophy and Sociology where she is a researcher. She is also a member of Academia Analytica, a society for the development of logic and analytic philosophy. Her areas of interests are: XXth century french philosophy, phenomenology (particularly phenomenology of the body and bodyness), social theory, social epistemology and political philosophy. She is interested in topics concerning social ontology, political theory and identity formation(s) in general.

Ljubiša Prica is a doctoral student at Croatian Studies, University of Zagreb. He is currently working on a synopsis for his PhD thesis on aesthetics/philosophy of film. In 2007, he received an M.A. in philosophy and sociology at Croatian Studies and was honored the best student of his generation at the Department of Philosophy. He is a member of *Hegels Gesellschaft*. In 2009, being a member of a DAAD-sponsored group, he was an academic visitor in Germany (Berlin and Münster), where he presented a paper “Film as a Medium of Cultivation of Man” at the *Deutsche Kinemathek: Museum für Film und Fernsehen* in Berlin. In *Prolegomena*, a journal of philosophy, he published review of Arthur Danto’s book *The Abuse of Beauty*. He is also a music critic for SoundGuardian.com.

Kerim Sušić is a doctoral student of philosophy at the Faculty of Philosophy, University in Zagreb. He received his B.A. in philosophy and sociology in July 2008 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. He also studied history of Art at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. He is a member of ZINK, the first Bosnian scientific-research incubator and also a member of Academia Analytica, a society for the development of logic and analytic philosophy in Bosnia and Herzegovina. He is interested in eastern philosophies, especially in Islamic philosophy.

Mustafa Šuvalija received his bachelor's degree at the Department of Psychology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo in 2006. He is currently enrolled in the post-graduate studies program at the same department. Since 2008, he has been employed as an assistant instructor on the subject Psychology at the Faculty of Criminal Justice Sciences, University of Sarajevo. He is a member of the Association of Psychologists of the Federation of Bosnia and Herzegovina. He is interested in topics related to social psychology, personality psychology and the psychology of communication.

Mario Hibert received his B.A. at the Department of Comparative Literature and Librarianship at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. In 2005, he graduated European Regional Master Program Democracy and Human Rights in Southeast Europe at the Center for Interdisciplinary Postgraduate Studies, University of Sarajevo. He is a junior assistant at the Department of Comparative Literature and Librarianship. He is also a doctoral student of Information Sciences (Librarianship field work) at the Faculty of Philosophy in Zagreb. He is interested in information ethics, internet culture, epistemology of information sciences and critical librarianship.

Faruk Bajraktarević graduated at the Faculty of Philosophy in Sarajevo where he also received his M.A. in 2010 (M.A. thesis *Other image of Britain: Contemporary British Society from the Perspective of Immigrants in the Timothy Mo, Hanif Kureishi and Zadie Smith Novels*). He also received a Golden Badge of the University of Sarajevo as the most successful student of the Faculty of Philosophy in 2006. He was also a scholar of British Scholarship Trust visiting University of Nottingham in 2007 and as a Fulbright scholarship he visited University of Nebraska in Lincoln. He is interested in Contemporary British novel and poetry, Postcolonial Literature, Pop Culture, poetry of English Romanticism, etc.

Mirza Sarajkić graduated in 2001 at the Arabic Language Institute, University Al-Imam in Riyaadh. He also graduated Arabic and English Language and Literature at the Faculty of Philosophy in Sarajevo in 2004. He received his M.A. in 2010 and he currently

working on his PhD thesis about Mahmoud Darwish Palestinian poetry. He is employed at the Department of Oriental Philology at the Faculty of Philosophy as an senior assistant at Modern Arabic Literature.

Toni Renić is an junior assistant in history of philosophy at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo (Department of Philosophy). He graduated at the Croatian Studies, University of Zagreb. He is a member of Hegel-Gesellschaft in Zadar (Croatian Hegel Society) and Plato-Society of Croatia. His is interested in topics related to existentialism.

Denis Džanić is a student at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, and a student-researcher in ZINK, a scientific research incubator at the Department of Philosophy and Sociology. He translates from English. He is especially interested in logic, philosophy of science, and theory of knowledge.

Tomislav Tadić is a student of philosophy and sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. He has been a student-researcher in ZINK (Scientific Research Incubator) at the Department of Philosophy and Sociology since 2010. His interests mostly concern the fields of logic, philosophy of language and ontology. Currently, he is writing a paper which concerns philosophy of the ordinary language.





ACADEMIA ANALITICA

DRUŠTVO ZA RAZVOJ LOGIKE I ANALITIČKE FILOZOFIJE U BOSNI I HERCEGOVINI
BIH-71.000 Sarajevo, Franje Račkog 1. Tel. 00 387 33 253 126

PROJEKT 2008–2012.

FILOZOFSKA HRESTOMATIJA . LOGIKA 1–4

KNJIGA 1.

DIJALEKTIKA, SILOGISTIKA, LOGIKA TERMINORUM

Platon, Aristotel, Plotin, Boethius, Porphyrius, Ammonius, Dexippus,
Simplicius

Philiponus, Averroes, Ockham, Duns Scotus, Hispanus, Aquinas

KNJIGA 2.

LOGIČKI ATOMIZAM

Boole, Frege, Russell, Wittgenstein
Carnap, Tarski, Quine, Gödel

KNJIGA 3.

LOGIČKI HOLIZAM

Wittgenstein, Austin, Sellars, Strawson, Dewey
Quine, Davidson, Searle, Putnam, Rorty

KNJIGA 4.

LOGIKA ARTIFICIJELNE INTELIGENCIJE

Turing, Denett, Minsky, Searle, Putnam,
Churchland, Fodor, Newell & Simon, Zadeh

Uputstva autorima

SOPHOS je časopis mladih istraživača okupljenih u projektima Znanstveno-istraživačkog inkubatora /ZINK-a/ koji je osnovan 2. 7. 2007. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Časopis je namijenjen prepoznavanju znanstveno-istraživačkog interesa istraživača i studenata na dodiplomskom, diplomskom i doktorskom stupnju studija. Sophos je časopis prvog Znanstveno-istraživačkog inkubatora u Bosni i Hercegovini (ZINK) koji objavljuje radove istraživača (studenata, asistenata, postdiplomaca) na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku iz svih znanstvenih oblasti koje se izučavaju na univerzitetu.

Prilozi mogu biti članci (dodiplomski radovi, diplomski radovi, istraživački radovi, seminarski radovi, magistarski radovi), prijevodi i prikazi knjiga. Članci treba da sadrže najviše 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prijevodi 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prikazi 3–5 strana (cca. 1500–2000 riječi). Prilozi moraju biti urađeni prema standardima indeksiranih časopisa u Evropi i svijetu. U sastavljanju članaka treba koristiti AIMRAD strukturu znanstvenog članka (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion).

Prilozi moraju sadržavati tematski izvod (abstract) uz koji se navode ključne riječi (key words). Tematski izvod (abstract) je sažeta forma rada (cca. 10 redova) u kojem se kratko opisuje cilj, metode i rezultati rada. Abstract i ključne riječi se pišu na maternjem jeziku, nakon čega se navode i na engleskom jeziku.

Članak treba sadržati sljedeće elemente: naslov rada, podatke o autoru i instituciji, tematski izvod (abstract) na maternjem i engleskom jeziku, ključne riječi na maternjem i engleskom jeziku, uvod (pregled dosadašnjih radova / hipoteza na istom tematskom području, materijal i metode, dokazni postupak, hipotezu rada, ciljeve, očekivane rezultate), tekst rada razdijeljen po poglavljima, zaključak i literaturu (izvore, reference, bibliografiju).

U tekstu treba razlikovati sadržinske i bibliografske bilješke. Sadržinske bilješke detaljnije opisuju i pojašnjavaju tekst. Stavljaju se ispod crte na dnu teksta. Bibliografske bilješke odnose se na citat – odnosno na tačno određeni dio teksta iz neke druge publikacije. Stavljaju se u tekst i sadrže ime autora, godinu izdanja djela koje se citira i stranicu na kojoj se nalazi mjesto koje se citira (Frege, 1964, 88). Potpune podatke o tom izvoru ili o toj bibliografskoj jedinici dajemo u popisu literature. Svi primljeni prilozi daju se na stručnu ocjenu (recenziju). Recenzenti su članovi recenzentskog odbora časopisa Sophos i čine ih uposlenici na Univerzitetu u Sarajevu koji su eksperti za određene znanstvene oblasti.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>

Instructions for the Authors

SOPHOS is a journal for young researchers assembled in projects of the Scientific and Research Incubator (ZINK), founded on 2 July 2007 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. The intention of the journal is to recognize the scientific and research interests of researchers and students at undergraduate, postgraduate and doctoral studies. *Sophos* is the journal of the first Scientific and Research Incubator in Bosnia and Herzegovina (ZINK), which publishes works by researchers (students, assistants, postgraduate students) in Bosnian, Croatian and Serbian language, encompassing all fields of science practiced at the university.

Articles (final BA and MA theses, research papers, seminar papers, postgraduate theses), translations and book reviews may be contributed. Articles and translations should contain no more than 15 – 20 pages (circa 8000 words), while book reviews should not exceed 3 – 5 pages (circa 1500 – 2000 words). All contributions should be organized in accordance to the standards applied at the indexed journals in Europe and elsewhere. Articles should be written in accordance with the AMIRAD (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion) structure of the scientific article.

All articles should contain an abstract followed by key words. Abstract is a summary of the article (circa 10 lines), containing a short description of the goal, methods and results of the paper. The abstract and key words are written in mother tongue and in English.

The articles should contain the following elements: title, data on the author and the institution, abstract in the author's mother tongue and in English, key words in the mother tongue and in English, introduction (an overview of the past works / hypothesis in the same thematic field, materials and methods, presentation of evidence, hypothesis of the entire work, goals, expected results), text divided into chapters, conclusion and literature (sources, references, bibliography).

The content and bibliographical notes should be clearly differentiated in the text. Content notes describe and clarify the text in greater detail. They are written under a line at the bottom of the text. Bibliographical notes refer to citations – i.e. to a precise section of the text cited from another publication. They are inserted into the text and contain the name of the author, year in which the cited work was published and the page where the cited section can be found (Frege, 1964, 88). Complete data on the source or on that particular bibliographical reference is provided in the list of sources. All submitted contributions are subject to expert assessment (review). Reviewers are members of the *Sophos* journal board of reviewers, consisting of Sarajevo University employees, experts in a particular field of science.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
 Filozofski fakultet u Sarajevu
 Franje Račkog 1
 71000 Sarajevo
 Bosna i Hercegovina
 Tel: +387 33 25 31 26
 Fax: +387 33 66 78 74
 Email: zink@ff.unsa.ba
 URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>

